GENESIS INTERNA
DE LAS TRES ESCOLASTICAS

NIMIO DE ANQUIN

UNIVERSIDAD DE CORDOBA (ARGENTINA)
FACULTAD DE FILOSOFIA
INSTITUTO DE METAFISICA
B - IV
1953

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO DE METAFISICA E HISTORIA DE LOS SISTEMAS METAFISICOS

SERIE B: OBRAS HISTÓRICAS

I. Antonio SAN CRISTÓBAL, C. M. F., *El tratado "De necessitate et Contingentia causarum" atribuido a Siger de Brabant* (en prensa).

II. Pedro OVIEDO JOCOU, *El problema del mal en Santo Tomás de Aquino*, (en preparación).

III. Teodoro MAAS, *La vía óntica de nuestra individualidad* (en preparación).

IV Nimio de ANQUÍN, *Génesis interna de las tres escolásticas* [1953], 49 + 3 págs.

V Alberto CATURELLI, *El pensamiento de Mamerto Esquiú. Sus fuentes medievales* (en prensa).

GENESIS INTERNA DE LAS TRES ESCOLASTICAS

NIMIO DE ANQUIN

UNIVERSIDAD DE CORDOBA (ARGENTINA)
FACULTAD DE FILOSOFIA
INSTITUTO DE METAFISICA
B – IV
1953

QUEDA HECHO EL DEPÓSITO
QUE MARCA LA LEY

GENESIS INTERNA DE LAS TRES ESCOLASTICAS

NIMIO DE ANQUÍN
Universidad de Córdoba, Argentina

Uso el término "Escolástica" en un sentido lato, en cuanto es aplicable a todas las escuelas católicas o a la "Escuela católica", para emplear un universal que comprehenda tanto a tomistas, como a escotistas o a suarecianos. Así usado, el término "escolástica" es bastante cómodo, pues aunque no es una denominación extrínseca, indica una propiedad que admite generosos matices. M. PICAVET, refiriéndose a la filosofía de Escuelas, se preguntaba "si pourtant, elles sont quelquefois un obstacle au progrès scientifique"[1] Acaso deba responderse afirmativamente cuando se piensa "por" escuela, pero negativamente cuando la escuela no es un yugo sino una morada. La "escuela" a que nosotros nos referiremos es, pues, la de filósofos de fe católica en toda su latitud, si bien después de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, que data de 1879, la extensión tiende a reducirse en beneficio del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, instaurado como el oficial de la Iglesia Católica. La filosofía escolástica es, sin embargo, algo más que el tomismo, y hasta comprehende elementos laicos no católicos, por ejemplo, aquéllos que han colaborado en los estudios aristotélicos y ofrecido así una tierra fecunda al pensamiento tradicional. En 1926, con ocasión de la muerte del cardenal Mercier y en relación a los

[1] Véase *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de la SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, cinquième édition augmentée, Paris 1947 Appendice, ad verb. p. 1232.

orígenes de la Escolástica, escribía yo lo siguiente: "En la restauración de la filosofía aristotélica ya se había andado bastante. No era un escolástico, sino un hegeliano, Trendelenburg, quien proclamaba en 1842 la sobrevivencia de la lógica aristotélica: Ut in geometria Euclides, sic in logicis Aristoteles saeclorum vicissitudines ita superavit *(Elementa logicae aristotelicae,* pág. VI, Berolini, 1892, ed. nona). En Francia, B. Saint Hilaire reivindicaba también el *Organon* en su memoria coronada en 1837 (véase principalmente tomo II, pág. 313 y siguientes)" [2] A esto debo agregar ahora que el interés por los estudios aristotélicos, que podríamos llamar "preescolásticos", fué mantenido vivo por las investigaciones filológicas, y filosóficas secundariamente, realizadas sobre la Metafísica de Aristóteles, por ejemplo, las ediciones con comentario que de esta obra hicieron H. BONITZ en 1848-1849 y SCHWEGLER en 1847 [3] Creo que además de las decisiones personales que se suelen poner en el comienzo de la escolástica, hubo y hay más que todo circunstancias históricas que determinan esa modalidad filosófica. Nunca la escolástica hubiera adquirido incremento si careciera de ambiente, de terreno propicio de donde surgiera, por más que fuese implantada. En efecto, una filosofía no se implanta, sino que surge, o sea que es el resultado de un proceso que se sabe dónde y cuándo aflora, pero que se ignora dónde y cuándo comienza. El tomismo, por ejemplo, fué instaurado en 1879, pero la decisión de León XIII había sido precedida por la enseñanza de los jesuítas Vicente Buzzetti (n. 1777, m. 1824), Serafín Sordi (n. 1793, m. 1865), Domingo Sordi (n. 1790, m. 1880), Mateo Liberatore (n. 1810, m. 1892), Juan M. Cornoldi (n. 1822, m. 1892) y del presbítero Cayetano

---

2 *Juventud*. Revista mensual. Córdoba 1926. Véase el artículo *A propósito del Cardenal Mercier*, p. 3. Véase también J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *De la logique d'Aristote*. Mémoire couronné en 1837 par l'Institut. Tome deuxième. Paris 1838.

3 Albert SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Uebersetzung und Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen. 4 vol. in 2. Tübingen 1847-8. Hermannus BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*. Pars prior (texto). Pars posterior (comentario). Bonnae 1848-9. El despierto interés por Aristóteles sirvió de vehículo al interés por la Escolástica.

Sanseverino (n. 1811, m. 1865) [4] Es de real interés lo que escribe el P. Pablo DEZZA S. J. acerca de la actividad de todos estos religiosos, profesores de filosofía y teología, pero sobre todo las noticias que hace conocer de las relaciones del P Cornoldi y el Papa Pío IX [5] El padre Cornoldi fué el primero en planear y fundar una academia tomista que se llamó Academia filosófico-médica de Santo Tomás, en 1874, que mereció la cálida aceptación del Sumo Pontífice. Pío IX murió en 1878, y en el mismo año fué exaltado al trono pontificio el Papa León XIII, amigo personal del P Cornoldi, cuya obra de restauración tomista mereció vivo estímulo de aquél. El siguiente año, es decir, en 1879, el 15 de octubre, León XIII expedía su breve *De Academia Sancti Thomae Aquinatis Romae instituenda.*

Estos pormenores en que deliberadamente he insistido prueban que "la tercera escolástica" —para emplear una denominación propia del P Giacon [6]— no tiene un origen súbito y antropomórfico,

[4] De este grupo, quien tuvo una influencia filosófica más sostenida en la posteridad fué indudablemente el P. Liberatore. Su doctrina del sentido común ganó muchos adeptos y sirvió eficazmente a la apologética. GILSON ha indicado el reidismo a ella inherente. Véase *Institutiones philosophicae* P Mattaci LIBERATORE Societatis Jesus ad triennium accommodatae. Romae 1872. Editio quinta. T. I, p. 196 y ss. Cf. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939, p. 24-30. Personalmente creemos que el interés apologético hizo sobreestimar la doctrina del sentido común en filosofía. Es significativo que fuese un sacerdote católico quien se encargara de difundir el *reidismo* entre la juventud francesa. Aquí tenemos en nuestra mesa de trabajo una obra en dos tomos que forma parte de la "Bibliothèque Philosophique de la Jeunesse", y es nada menos que la *Philosophie de Thomas Reid* extraite de ses ouvrages... par l'abbé P H. MABIRE. El filósofo escocés es contrapuesto a Hume y Berkeley. Sobre Cayetano SANSEVERINO y sus *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata*, Neapoli 1864-1870, 4 vols., convendría ver hasta dónde está libre de la influencia cartesiana. El P DEZZA en la obra citada en la nota siguiente, a p. 74, relata una curiosa anécdota, que, aunque tenida por apócrifa, es digna de interés.

[5] *Alle origini del Neotomismo*, Milano 1940, principalmente p. 85-123. Pero, en general, debe leerse todo el libro.

[6] Carlo GIACON, *La seconda Scolastica*, vol. I: I grandi Commentatori di S. Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria. Milano, Bocca, 1944; Vol. II: Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez. Milano, Bocca, 1946; vol. III: I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana. Milano, Bocca, 1950. Más adelante el lector se enterará de lo que entendemos por tercera escolástica. En cuanto a la primera, no hay discusión.

sino que fué el fruto de un proceso histórico. Personalmente me resisto a aceptar una filosofía como impuesta, y me sería grato hallar una razón existencial que la explicara por la razón misma. En general, la escolástica, en cuanto realismo, es la filosofía griega sintetizada por Aristóteles y enriquecida por Plotino con la doctrina del "esse irreceptum", más las profundizaciones realizadas bajo el estímulo del espíritu judeo-cristiano. La filosofía griega parte del principio del "ser como dado", y este principio fundamental está en el corazón del pensamiento escolástico, de manera que ambas aparecen animadas por el mismo espíritu. De acuerdo a esta comprobación, sólo aparentemente la escolástica (o el tomismo) es instaurada por una decisión de la autoridad: la instauración es un acto jurídico pero no una creación histórica, o en todo caso puede ser un acto jurídico que legaliza una situación histórica, pues, en realidad, la filosofía del ser como dado, que afirma la prioridad del ser sobre el conocer, es constitutiva del alma greco-judeo-cristiana. Primeramente fué griega, como lo atestigua toda la doctrina del ser presocrática y postsocrática, cuya culminación está en la filosofía de Aristóteles. En vano se buscará en toda la filosofía griega ni siquiera un asomo de prioridad del conocer sobre el ser, que dé pié a un idealismo subjetivo. Como decimos, esta doctrina es reafirmada por la concepción plotiniana del "esse irreceptum", que posee por su eminencia el máximo de determinación y por su unidad el máximo de distinción del mundo según la interpretación tomista. Recibe parejamente una confirmación definitiva por el principio judío de *creación* enunciado sistemáticamente por Maimónides en su *Guía,* el cual principio tiende a acentuar el carácter dativo del ser[7] Ahora bien, este carácter dativo del ser fué revelado por la filosofía griega, de manera que donde uno esté presente tiene derecho a estarlo la otra que es su propietaria. La Escolástica es, pues,

[7] *Dalâlat al-Hâ'irîn* (árabe); *Môreh Nebûkhîm* (hebreo); *Doctor perplexorum* (latín). En los años 1856-1866 el judío S. MUNK editó el texto árabe y lo tradujo al francés con el título *Le Guide des Égarés.* Traité de théologie et de philosophie par Moïse BEN MAIMOUN dit MAÏMONIDE. Paris, Tome 1er. 1856. Tome 2ème. 1861. Tome 3ème 1866. Es la edición que consultamos. La discusión de la creación está contenida en el tomo segundo. En la nota 9 tratamos la cuestión con más detalles.

el acto de la filosofía griega en el mundo judeo-cristiano. Por ello la Escolástica es el mejor guardián de la tradición filosófica griega, que la nutre entrañablemente y que le da su razón de ser fundamental en cuanto especulación racional-humana; es una modalidad del pensamiento griego en el mundo cristiano-occidental. Los esfuerzos empeñados desde Mons. Talamo (1873) hasta Gilson [8] en los tiempos actuales para dar independencia y sentido propio a la Escolástica, no han demostrado otra cosa que la continuidad en ésta de la doctrina griega fundamental de la prioridad del ser

8 *L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della philosophia*. Considerazione critiche par Salv. TALAMO. Napoli 1873. No hemos podido consultar esta obra, pero sí la de Math. SCHNEID que sigue sus huellas y la aprueba. El libro de este autor revela un espíritu equilibrado a pesar de su pasión apologética. Recoge las conocidas palabras de Adolf TRENDELENBURG de que "hay que abandonar el prejuicio de los alemanes, de que la filosofía en el futuro puede encontrar un nuevo principio formulado. El principio ya ha sido hallado, y radica en la concepción orgánica del mundo que se funda en Platón y Aristóteles (*Logische Untersuchungen*, 3. Auflage, Leipzig 1870. Vorw. p. IX); pero, agrega Schneid de su parte, no está de acuerdo con el aristotélico berlinés, cuando éste afirma que la concepción del mundo de los dos filósofos griegos no fué continuada en la edad media. "Por el contrario, tenemos —dice— la firme convicción de que el sistema científico, sintético y universal de la Escuela Socrática, en las manos de los maestros escolásticos se continuó, fué profundizado, y esencialmente desarrollado. El espíritu humano no durmió en la edad media, sino que vigorosamente continuó trabajando en la investigación de la verdad, y precisamente construyó en el sentido del sistema peripatético" La investigación que Schneid lleva a cabo en su obra está gravada por todos los defectos de información propios de la época en que escribió, pero no se aparta de una plausible línea de prudencia. Los escolásticos: Alberto, Tomás, Scoto, etc., "no se contentaron con corregir al Estagirita —dice— sino que fueron más allá de él: enseñaron claramente lo que en Aristóteles era oscuro, solucionaron las cuestiones que él no solucionó, desarrollando lo que él apenas indicó, arriesgáronse por los nuevos y más difíciles problemas, y completaron en toda dirección y en todas las ramas la filosofía peripatética" Y concluye afirmando que la filosofía realizó en la edad media un verdadero y gran progreso, y que "la Escolástica constituye una parte fundamental en el desarrollo del espíritu filosófico" *Aristoteles in der Scholastik*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Eichstät 1875, p. V, 168-169. Todo esto es muy cierto, y lo sería aún más si se agregase que la Escolástica fué y es una parte fundamental en el desarrollo del espíritu filosófico greco-occidental. En cuanto a GILSON, su obra *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, deuxième éd. revue, Paris 1944, debe ser contrapesada con el extraordinario artículo de E BREHIER, *Y a-t-il une Philosophie Chrétienne?*, publicado en *Revue de Métaph. et de Mor.*, 1931, p. 133-162. Si se considera, además, el aporte blondeliano a la discusión del tema, parece que la conclusión definitiva fuese no que haya una filosofía cristiana, sino una filosofía *de* los cristianos. Tal es, por lo menos, nuestra convicción. Un *modo* de filosofar de los cristianos es la Escolástica.

sobre el conocer. Esta presencia inevitable del pensamiento griego basta para justificar nuestras afirmaciones, con lo cual, como veremos más adelante, no pretendemos negar la originalidad relativa de la Escolástica, sino acentuar su carácter humano y civil en aquello que afecta a la razón natural. Yo, como laico, no creo que la Escolástica sea un "Robot" inventado para una guerra, sino que se trata de una morada acogedora de la humana razón. No es una invención eclesiástica, sino un producto de la evolución histórica del pensamiento occidental, en línea de continuidad con la filosofía griega.

2. Hay un ritmo en la Escolástica. El P Giacon, a quien ya he citado, distingue una primera escolástica, o sea la que alcanza su culminación con Santo Tomás de Aquino y que comienza a declinar en el siglo XIV; la segunda, que adviene después del nominalismo con las grandes figuras de los teólogos y filósofos españoles inmediatamente anteriores y posteriores al concilio de Trento, y a los cuales se suman Cayetano, Silvestre de Ferrara y Bellarmino; y la tercera, que es la que aparece en el siglo XIX y dura hasta nuestros días. La primera escolástica es la que ejecutó la gran obra de conciliación de la filosofía griega con el espíritu cristiano, y su arquitecto fué Tomás de Aquino. Repetimos que lo que aportaba la filosofía griega era la doctrina del ser como dado, y ella se ajustaba al espíritu cristiano sin ningún esfuerzo, por virtud de la conciencia de creación que el cristianismo había recibido de la tradición judía. En efecto, el judaísmo se desdoblaba en la conciencia del Señor y el siervo, reflejo de la conciencia desdichada y escindida que situaba a la creatura en la exterioridad de lo infinitamente distante del Infinito divino. El mundo del que el hombre era parte y parte signada por la elección sobrenatural, no podía aparecer sino como un *don*, es decir, como *creado* [9]. Por ello la creación no

[9] En el judaísmo todo es don. En prueba de ello (para no retraducir transcribimos el texto de Munk), léase lo que dice Maimónides en *Le Guide*, después que afirma que fuera de Dios hay tres clases de seres: las Inteligencias separadas, las esferas celestes y los cuerpos sublunares: "Nous avons déjà exposé que toutes ces choses ne renversent rien de ce qu'ont dit nos prophètes et les soutiens de notre Loi [les docteurs]; car notre nation était

es tanto una idea en el judaísmo cuanto una "conciencia", algo intrínseco y connatural a él, que contribuye a dibujar su fisonomía. Fué más una "conciencia" que una "idea" que llegó a Santo Tomás en forma sintetizada por el "Guía de los perplejos" en Maimónides. Y tanto fué así que, en primer lugar, no fué conocida por los

---

une nation savante et parfaite, comme Dieu l'a proclamé par l'intermédiaire du Maître qui nous a perfectionnés, en disant: *Cette grande nation seule est un peuple sage et intelligent (Deut.* IV, 6). Mais lorsque les méchants d'entre les nations ignorantes eurent anéanti nos belles qualités, détruit nos sciences et nos livres, et massacré nos savants, — de sorte que nous devînmes ignorants, ainsi qu'on nous en avait menacés à cause de nos péchés en disant; *Et la sagesse de ses sages périra, et l'intelligence de ses hommes intelligents disparaîtra (Isaïe* XXIX, 14), — nous mêlâmes à ces nations, et leurs opinions passèrent à nous, ainsi que leurs moeurs et leurs actions. De même qu'on a dit, au sujet de l'assimilation des actions: *Ils se sont mêlés aux nations et ont appris leurs actions* (Ps. CVI, 35), de même on a dit, au sujet des opinions des nations ignorantes transmises à nous: *Et ils se contentent des enfantis des étrangers (Isaïe* II, 6), ce que Jonathan ben-Uziel traduit: *Et ils suivent les lois des nations*. Lors donc que nous eûmes été élevés dans l'habitude des opinions des peuples ignorants, ces sujets philosophiques parurent être aussi étrangers à notre Loi qu'ils l'étaient aux opinions des peuples ignorants, bien qu'il n'en soit pas ainsi" *Le Guide des égarés*., II, c. XI, p. 96-97. La ciencia de los pueblos ignorantes anticipada y sobrepasada en la sabiduría del pueblo elegido. Todo lo dado por el Señor es óptimo y perfecto. La conciencia del "don divino", consecutiva a la de la "elección" sobrenatural, causaba la convicción de lo perfecto, acabado, cerrado. Aparte de Maimónides esto es visible, también, en Filón y en cualquier otro judío auténtico. Filón afirma que el sistema de los opuestos de Heráclito ya estaba formulado en Moisés; "Annon hoc est quod ferunt Graeci suum illum magnum et celebratum Heraclitum iactasse tanquam commentum proprium, et in eo collocasse caput totius philosophiae? Atqui vetus Mosis inventum est", etc. *De eo, quis rerum divinarum haeres sit*, p. 331. En la "Vida de Moisés", afirma que la única legislación perfecta es la del gran Caudillo. Dice textualmente, con orgullo no disimulado: "Quod autem hic fuerit praestantissimus legislatorum qui unquam extiterunt vel apud Graecos vel apud barbaros, leges item optimae sint et vere divinae, in quibus nihil desiderari possit, hoc argumento colligitur certissimo" En los otros pueblos, "lex autem semper pugnat cum superbie", y a continuación agrega: "sola nostra lex firma immobilis, inconcussa, tanquam obsignata naturae signaculis, manet ex quo scripta est in hodiernum usque, et spes est mansuram per omnia saecula immortalem donec sol, luna, coelum, totusque mundus manebit", *De vita Mosis*, II, p. 419. Cito por PHILONIS *iudaei, scriptoris eloquentissimi ac philosophi summi, lucubrationes omnes quotquot haberi potuerunt*, Latinae ex Graecis factae, per Legismundum Gelenium, Basilae, apud Episcopium iuniorem, 1561. El problema de la creación prueba que la conciencia de la elección y de don divino dificultó la solución filosófica de aquél. Según Maimónides (*Guide*, II, passim), la sola razón no puede demostrar apodícticamente, a) ni que el mundo debe ser creado (contra los Motacalemin), b) ni que el mundo no puede ser creado (contra los aristotélicos árabes): sabemos por la revelación que el mundo fué creado de la

griegos y de haber sido cognoscible seguramente no hubiera escapado a su inteligencia: todo lo reductible a idea está aunque virtualmente en el pensamiento de los griegos, y si la *creación* no está en él, es porque más que una idea es una "conciencia", algo así como una vivencia que sólo se experimenta por una modalidad originaria, que en nuestro caso es un *don*. Y de este don de que los griegos carecieron, abundaron los judíos, como pueblo elegido. El carácter particular de la conciencia de creación se comprueba además por las dificultades de su transformación en idea o concepto. Son impresionantes las cadenas de raciocinios en San Alberto el Grande y en Santo Tomás de Aquino para probar la creación y la no eternidad del mundo: todo ello significa el esfuerzo escolástico para racionalizar la vivencia judía de la creación que el cristianismo había heredado[10] Ciertamente que lo logró, pero no deja de ser sugestivo que aún hoy la creación sigue envuelta por un halo de "enigma", para no mencionar el término "misterio" que no es filosófico sino teológico. La conciencia judía de creación completaba el

nada. Tomás de Aquino sostuvo contra Maimónides, que racionalmente se puede demostrar que el mundo fué creado de la nada, pero concuerda con el judío en que sólo por la fe y no racionalmente sabemos que el mundo tuvo un comienzo temporal. En cuanto a la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, según Santo Tomás, es insostenible filosófica y teológicamente, pues la sola razón puede demostrar que el mundo no debe ser eterno. Maimónides, en cambio, se limita a afirmar que el todo cósmico, en su inmensa multiplicidad, se explica mejor y es menos objetable por la doctrina de la creación que por la concepción aristotélica. Vése por esta comparación el embotamiento del sentido filosófico en Maimónides, debido, según opinamos, a su conciencia judaica de elección sobrenatural o de don divino, que ocasionó una falsa teología de la creación. Cf. Anselm ROHNER O. Pr., *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster i. W 1913 (Baeumker's Beiträge B. XI., Heft 5). p. 5 n. 2, 9-44, 136-137. La exposición de *Le Guide* se extiende desde el cap. XIII (p. 104) hasta el cap. XXX (p. 230-258) del tomo II. Conviene advertir que el P. Rohner no tiene nuestra preocupación. Nosotros, con Martín BUBER, afirmamos que existe una real diferencia entre el modo de creer judío, EMuNaH, y la *Pistis* o modo de creer de los cristianos. Cf. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich, Manesse Verlag, passim.

[10] Cf. ROHNER, *op. cit.*, que reputo indispensable. Util, Thomas ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Münster, 1895. El opúsculo de M. GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi* (Textus antiquorum et scholasticorum cum introductione et notis), Romae 1933, resulta deficiente para el fin que aquí perseguimos, debido a la limitación de los textos transcriptos.

principio griego del ser como dado: su ajuste fué una obra maestra de Santo Tomás de Aquino: por el principio griego el ser es dado al conocimiento, y por la conciencia judía el ser es dado al hombre: en ambos casos hay una prioridad del SER.

El ente de la filosofía griega descansaba en los principios fundamentales de acto y potencia. Tal es la esencia de la filosofía griega de Aristóteles que fué asumida por la escolástica [11] El centro de la doctrina griega fué la doctrina del acto y la potencia, de la cual la materia y la forma no son más que un caso particular. De aquella doctrina principial partió Aristóteles para terminar en el Acto puro, Motor inmóvil al que está ordenado todo el universo. Para llegar a esta conclusión debió estudiar el problema del devenir, y al hacerlo criticó a Platón, pues al considerar las nociones de materia y privación no pudo disimular que el maestro de la Academia había ignorado el concepto de potencia, en el cual vió Aristóteles el principio que necesitaba para explicar la multiplicidad y la movilidad de los entes. "El ente en potencia era genéricamente el no-ser platónico considerado no como simple privación y negación, sino especialmente y sobre todo como materia, como sustrato del ente en acto, como potencia, como ente capaz de asumir toda posible determinación y por ello desprovisto de acto en todo. El ente en potencia era también la condición de la posibilidad de las diversas categorías del ente; las indefinidas oposiciones del no-ente al ente, de lo diverso del ente al ente, hacían posible la di-

---

[11] Se verá de inmediato en qué proporción. Decimos filosofía griega de Aristóteles, pero no de toda la filosofía griega "latu sensu" La primitiva filosofía de los presocráticos no fué del ente sino del Ser, en el sentido del ser individual, y por ello de una autenticidad fascinadora. El Ser de estos filósofos era el *Ursein*, la *Urnatur*, y por ello Heráclito con plena razón decía que "la Naturaleza gusta esconderse", φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, Frag. **123** (WALZER), *idem* (DIELS, *Her. v. Eph.*[3]); es decir, la naturaleza profunda, la proto natura, la criptonatura, que en su abismo guarda la verdadera y última armonía del mundo de las cosas. Es esa armonía escondida e invisible de la que el filósofo afirma que es superior a la visible, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, Frag. 54. (WALZER), *idem* (DIELS). En el despertar de la conciencia filosófica había una capacidad virginal para ver las cosas individuales; ése creemos que es el valor fundamental de la llamada filosofía presocrática, cuyo profundo significado supo estimar Nietzsche, "filósofo de la tierra" La filosofía aristotélica en gran parte es más filosofía del ente que del Ser.

versificación del ente: todo ente, al participar de lo diverso, era un ente diverso de un otro ente, de todos los otros entes. El ente mismo era todo uno en acto, pero un ente múltiple en potencia; estaba en él la potencia o potencialidad de todos los que devendrían entes en acto mediante la división'' [12] Hay quienes sostienen que la primera distinción de Aristóteles fué la de materia y forma, que serviría de base a la del acto y la potencia. Quizá históricamente el primer problema fuese el de la materia, pero la primera *solución* fué sin duda la de potencia y acto para explicar aquel problema que llevaba implícito el del devenir. Como lo dije en otra ocasión y lo reitero ahora, fueron éstos problemas físicos, del mundo real-físico. Y tanto es cierto esto, que las soluciones definitivas están dadas en la *Física*, de las que las tomaría Aristóteles para retrabajarlas en la *Metafísica*. Por ejemplo el problema de la materia prima, estudiada en la Física y retrabajada en la Metafísica (lib. VIII). Esta materia no es una substancia determinada que se puede llamar con un nombre determinado; no es ni bronce, ni aire, ni fuego; tampoco es una cantidad, ni una cualidad, ni ningún otro accidente. Los accidentes, en efecto, tienen por sustrato las sustancias, y las sustancias tienen por sustrato el sustrato primero o sea la materia prima. Acerca de ella no es posible una definición ni tiene ella un nombre. Por consiguiente es difícilmente concebible y muy poco participa de lo inteligible. Y por ello puede recibir cualquier determinación y forma, mas ella misma no tiene ninguna, es πλὴν ἄμορφον Por ello tampoco puede existir por sí sola y sin ninguna forma, pues no puede existir un ente totalmente indeterminado. Es el sustrato último, el sustrato puramente sustrato, la pura potencia, sobre la cual se originan y de la cual y en la cual nacen y son generadas y devienen todas las formas y en la cual todo desaparece, sin que ella pueda ser generada y corrupta, pues no puede tener generación ni corrupción. El primer principio pasivo de toda generación y corrupción no puede a su vez ser generable y corruptible, sino que debe ser ingenerable e incorrup-

12 Carlo GIACON, *Il divenire in Aristotele*, Dottrina e testi, Padova, Cedam 1947, p. 82-83. Muy exacto cuando escribe a p. 81: "Aristote.. fece della dottrina dell'atto e della potenza il fulcro centrale di tutta la metafisica"

tible absolutamente. Todas estas precisiones son de la Metafísica, pero dispersas en la Física están ya anticipadas, como es fácil verificarlo. El problema en su origen es netamente físico y comienza con la consideración de la naturaleza. De aquí va desarrollándose de etapa en etapa hasta que por un movimiento natural entra en el dominio de lo metafísico. Pero yo preguntaría: ¿hay en este proceso, en este desarrollo metódico un tránsito de un género a otro, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος? No, no la hay. La consideración física del problema no deja su género cuando se transforma en metafísica, aunque al avanzar pierda de vista el punto de partida, pero no por diferencia de nivel, sino por razón de lejanía, o si se quiere, por diferencia de profundidad. El problema de la φύσις originó el de la materia, y éste el de potencia y entelequia, y por ésta se llegó a fijar los términos en que halló solución, a medias, el enigma de la materia; problemas originariamente físicos y que luego fueron bautizados como metafísicos, pero por una especie de denominación extrínseca. El aferramiento al aspecto físico del ente hizo que Aristóteles no distinguiese la naturaleza de la esencia; deducida la dualidad de potencia y acto detúvose allí y no penetró en las profundidades del acto de ser; la materia se confundió casi con la esencia, aunque no era lo mismo y estaba a considerable distancia de ella. Pero la esencia, entrevista, sin embargo, por el Estagirita, no era una noción física, quiero decir de origen físico, sino de una potencialidad verdaderamente metafísica, y fué por eso que escapó casi por completo a Aristóteles. En efecto, para resolver el problema de lo uno y de lo múltiple no bastaba ya el equipo usual de la escuela, pues la materia como principio de determinación estaba afectada por un signo enigmático insoluble. Por otro lado quedaba bien establecido que el concepto de ser no era unívoco sino análogo, y que por consiguiente no debía ser tomado ἁπλως sino πολλαχῶς no simplemente, sino diferenciado y multiforme, pero faltaba el principio explicativo de esta diferenciación y multiplicidad. La línea deductiva que venía de la φύσις no rendía ya, como si estuviese agotada su capacidad explicativa. La aporía era la siguiente: si además del ser absoluto, debieran realizarse entes particulares, no podrían ser sólo seres, pues serían como el

Ser absoluto y no se diferenciarían de él. El principio diversificante no puede ser el ser mismo, sino algo distinto del ser. Luego, los entes no pueden ser simples como el Ser absoluto, sino que necesariamente deben ser compuestos. Ahora bien, no pudiendo ser ser + ser, deben ser ser + algo. Este algo es la *esencia*. Y es claro que este compuesto no será necesario sino contingente, o sea que la esencia será una potencia, un elemento determinante, pero de un profundo sello metafísico, situado a un nivel distinto de los principios naturales de la Física. La esencia es respecto al ente como la materia respecto a la forma; esencia y materia son potencias ambas, pero muy diversas, pues la materia es potencia pasiva, mientras que la esencia está entre la potencia activa y la potencia pasiva. Yo la llamaría *potencia incoativa*. En efecto, mientras que la materia es pura indeterminación, pues no es ni aire, ni fuego, ni león, aunque pueda devenir todo eso, la esencia es lo que hace que el ser sea aire, fuego o león; la esencia es un límite, pues "fija" al ser, lo "entifica", mientras que la materia es un elemento ilimitado, indefinido e indiferente; la esencia es inmutable, mientras que la materia es elemento de inestabilidad y mutación. Las vacilaciones de Aristóteles en este respecto, que son verdaderas insuficiencias, proceden del origen físico de sus especulaciones metafísicas y de su auténtico sentido griego de la filosofía. Por haberse encandilado con el hecho físico de la mutación, no llegó más allá del concepto de potencia real pasiva, el cual le bastaba para explicar el fenómeno del devenir. Κίνησις y μεταβολή son hechos físicos y el concepto de potencia pasiva está en ese género explicativo. La mutación presupone un sujeto determinable y mudable y por tanto la materia como potencia pasiva o como sustrato; luego, presupone algo perteneciente a la especulación física, no estrictamente metafísica como en el caso de la esencia. Por ello Aristóteles ni columbró siquiera la creación, pues no podía deducirla de la potencia pasiva [13] Otra cosa hubiera sido si, rompiendo la línea de la deducción

[13] No conoce la polémica entablada en torno a este problema. Todos los pasajes y datos han sido recogidos por J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931; principalmente el cap. IX, titulado: "Aristote est-il créationiste ou panthéiste? Comparaison avec Platon" Consúltese además la bibliografía indicada en las notas 9 y 10.

física, hubiese ahondado el principio de la *simple posibilidad*. Este principio lo hubiera orientado seguramente hacia el concepto de creación, porque así como la mutación pide la potencia pasiva, la creación exige la simple posibilidad, pues la creación *ex nulla praesupposita potentia reali* es propia y exclusiva de Dios omnipotente y no del ser humano. En descargo de Aristóteles que deducía de su sistema físico con impecable rigor lógico, debe decirse que la ausencia en él del principio de esencia se debía a un factor histórico de que no participó el pensamiento griego: me refiero a la tradición judía de la que formaba parte principal la *conciencia de creación ex nihilo*. El hallazgo feliz por el tomismo del concepto de "simple posibilidad" no fué, sin duda, un resultado del azar, sino un fruto de la especulación acerca de la nada: la *posibilidad* es el primer paso del ente hacia su realidad, es como un emerger de la nada. Los filósofos escolásticos comenzaban sus especulaciones por un extremo que Aristóteles no poseyó, la *conciencia judía de creación ex nihilo* que aquéllos nocionalizaron en un esfuerzo filosófico admirable. En el remontamiento desde la nada y la simple posibilidad, los escolásticos dieron con la noción metafísica de esencia anterior a la noción física de materia, que como potencia pasiva era el límite a donde había llegado el pensamiento aristotélico. Y así se cierra este gran período de la Escolástica, que resume su doctrina en la sentencia que expresa la distinción real de esencia y *esse*.

3. La segunda escolástica nació cuando se levantó un poco el asedio que padecía la vieja doctrina de parte del nominalismo. Pasado Tomás de Aquino, sobrevino en la escuela una cierta ebriedad universalista y una correspondiente garrulería. La dedicación de la inteligencia a la especulación metafísica motivó un apartamiento del mundo de lo individual, cuyo desquite fomentó el nominalismo [14]. La fatiga universalista motiva siempre un sacudimien-

[14] Algo semejante ocurre hoy con el despertar del interés por Duns Scot y Ockham, y con la sugestión que sobre muchos espíritus ejerce la logística,

to del mundo del individuo, y ello no ha de ser juzgado siempre peyorativamente. En el mundo del ser también hay seres (o entes) que son tan reales como el SER mismo. El problema para una filosofía realista, consiste en *organizar la realidad* de acuerdo a sus grados. Si hay grados debe haber jerarquía. La jerarquía ontológica de los seres fué organizada por la escolástica con los elementos aristotélicos más la doctrina plotiniana del *esse irreceptum*. En el ápice, el SER por excelencia, en quien se identifican la esencia y el *esse*, y por debajo de Él, la multiplicidad infinita de los entes. Ya Aristóteles había declarado que el ser no es unívoco, sino análogo, o sea que se predica de diversos modos (no ἁπλος sino πολλαχῶς). Pero la concepción aristotélica tenía deficiencias que Tomás de Aquino reparó, completando aquélla hasta la perfección. Sin embargo, la concepción tomista, aunque daba soluciones, era un todo en que dominaba la síntesis al análisis y fué necesario explicitarla. El centro de la doctrina tomista es el principio del SER metafísico, cuya irradiación ontológica se extiende por todo el mundo de lo individual. En el Ser hay una unidad, pues si así no fuese los seres no serían tales sino cualquier otra cosa; luego, es necesario que sean *ser* y que estén comprendidos en su unidad; pero si el ser es absolutamente uno, todos los entes serán *un* ser y no *diversos* entes; luego, para salvar la multiplicidad de los entes, será necesario privar a la unidad de su carácter absoluto. Este arbitrio es posible en el ser participial, no en el ser nominal, el cual no me exige pensar en la naturaleza de las cosas que significa. El concepto de ser que expresa el ser participial exige la presencia del SER y de los entes, y la explicación de esta presencia necesaria en el concepto es la *analogía*. Lo Uno y lo múltiple, el SER y los entes, cuya presencia metafísica es una realidad establecida por la filosofía en una primera aproximación especulativa, encuentra ahora su explica-

---

cuyos secuaces revalidan la lógica de los estoicos y la contraponen a la lógica peripatética. Conviene advertir aquí que la expresión más leal de la lógica escolástica hasta el siglo XIII incl. es la *Summa totius logicae Aristotelae*, y no las *Summulae logicales* de Pedro HISPANO, como algunos pretenden. El mismo Juan DE SANTO TOMÁS no está exento de sospechas, como lo justifica su tratado *de Suppositione*, que en general, a nuestro juicio, es de inspiración estoica.

ción conveniente, su ajuste y su matizamiento. Yo creo que la doctrina de la analogía es la obra maestra de la segunda escolástica, y la que le da un perfil particular. Esta época careció del vigor creador de la primera escolástica; sus teólogos y filósofos fueron solicitados por urgentes problemas prácticos, pero su genio artístico y organizador fué grande. La doctrina de la analogía tiene mucho de complicada obra de arte. Supone como adquiridos el principio de Ser y el concepto de entes presentes en un cierto orden, pero *formalmente* aún inexplicados. La univocidad no pertenece en realidad ni a la primera ni a la segunda escolástica, sino a la época decadente situada entre ambas. La escolástica pensó siempre el ser como análogo, pues el principio de creación establecía una aprioridad del Ser respecto a los entes, existentes en una participación trascendental. La relación del Uno y lo múltiple motivaba una oscilación entre los dos extremos del análogo, lo cual es inevitable; pero nunca en el pensamiento escolástico auténtico esta oscilación fué una caída ni hacia la univocidad ni hacia la equivocidad. En el mismo Santo Tomás aquella oscilación es visible. En la *Summa contra gentes* nos damos con esta afirmación: "Ex dictis relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice, hoc est secundum ordinem respectum ad aliquem unum"[15] Aquí está claro el "ordo ad unum", es decir, el "princeps analogatum", que *sólo* realiza intrínsecamente la noción analógica, de manera que los "minora analogata" quedan amenazados por lo menos, con una denominación extrínseca. Pero en el *De Veritate*, al pretender afirmar la inconmensurabilidad entre las perfecciones divinas y humanas, afirmó que no era necesario remitirse a Dios para definir la perfección de las creaturas, y recurrió entonces a la proporcionalidad de inherencia de las formas en todos los analogados. Y esto era posible porque se trataba de "nombres" en los cuales "ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei"; como si para conocer las perfecciones divinas partiéramos de las perfecciones que encontramos en las creaturas y que conocemos en sí mismas independientemente

[15] *Contra Gentes*, I, 1, c. 24.

de Dios, de un modo que podemos llamar absoluto; lo conocemos de modo análogo sólo después que, considerando la dependencia real que tienen de Dios en el ser, las consideramos formalmente como similitud de las perfecciones divinas. Y entonces tenemos esta conclusión: "in analogis omnibus, in quantum analoga sunt, semper unum ponitur in definitione aliorum" [16] De estas dos actitudes especulativas de Santo Tomás nacen dos modos de interpretación analógica, personificados por Cayetano y el Ferrariense. "Según Cayetano el concepto de ente consideraba propiamente el ente como existente, con orden al ser actual; mientras que para el de Ferrara consideraba más bien el ente como esencia, aunque infiriendo éste su nombre del acto de ser; para el primero la palabra ente se debía tomar "ut participium", para el segundo se debía tomar "ut nomen" Luego para Cayetano el orden al ser actual era intrínseco en todo ente, y de aquí deducía la unidad de proporcionalidad como propia del concepto de ente, y la analogía de proporcionalidad como analogía en sentido propio. Para el Ferrariense la unidad análoga del concepto de ente derivaba de su esencial diversidad de los conceptos unívocos, y por consiguiente del ser incluído en el mismo concepto, los modos de ser de los inferiores y de aquel uno privilegiado al que decían orden" Son dos actitudes especulativas ciertamente diversas, pero dentro de la analogía, no fuera de ella. En el pensamiento escolástico ya no es posible ni la univocidad ni la equivocidad, sino como conceptos auxiliares, pero necesarios [17]

4. No sin razón Ernst CASSIRER ha encontrado material para escribir cuatro gruesos volúmenes sobre "El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época moderna, desde Nicolás de Cusa hasta la actualidad" [18] Desde Nicolás de Cusa, en

---

16 *De Veritate*, q. II, a. 11. Las indicaciones sumarias que aquí damos responden al carácter esquemático de nuestro trabajo. Por cierto que conocemos el desarrollo complejo del problema de la analogía y sus posibilidades.

17 C. GIACON, *La seconda scolastica*. I, p. 131-132.

18 Ernst CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit von Nikolaus Cusanus bis zur Gegenwart*, Verlag Bruno Cassirer, Berlin, Erster Band 1922, Dritte Aufl.; Zweiter Band 1922, Dritte Aufl.; Dritter Band 1923, Zweite Aufl. El cuarto tomo, que se extien-

efecto, la filosofía comienza a dejar de lado el problema del SER, y a dar preferencia al problema del conocer. Aparecen todavía insignes filósofos del Ser, pero la preocupación epistemológica gana adeptos incontenible mente. Tiene razón CASSIRER cuando ve en el conocimiento la preocupación capital del mundo moderno. Yo creo que esta actitud del hombre es la más auténtica expresión de su nueva conciencia. El problema del conocimiento, el *Erkenntnisproblem* es una novedad absoluta en la filosofía moderna, y es oportuno aquí señalar los esfuerzos inútiles de aquéllos que intentaban hallar una "teoría del conocimiento" (*Erkenntnistheorie*) en Platón, Aristóteles o Santo Tomás. Habrá en ellos una *noética*, pero nunca una teoría del conocimiento, porque ésta, estrictamente, supone la prioridad del conocer sobre el ser, lo cual es antigriego y antiescolástico. El recorrido de la nueva filosofía es largo pero contínuo, y está jalonado por figuras de primera magnitud, en alguna de las cuales sería interesante discriminar lo tradicional de lo moderno. Hay dos personajes principales en el desarrollo de la nueva conciencia, que sirven como puntos de referencia obligados: Descartes y Kant. Acerca de Descartes hemos escrito en 1937 que "las posibilidades idealistas [en la noción de substancia] que hemos anotado tienen su origen en lo que hemos llamado la "presunción de la matemática universal" El *intento* de explicar todo por la matemática es un deseo expresamente manifestado por Descartes y que sería ocioso demostrarlo; esto no viene ni de la Escuela [como pudo decir O. Hamelin], ni de los antiguos, sino que es típicamente renacentista. Es cierto, sin embargo, que la *noción* cartesiana de Física es la antigua, la del primer grado de abstracción, con el *cambio* como objeto formal y dispuesta como un grado del saber metafísico o de la total sabiduría filosófica. Hay pues en la

---

de "De la muerte de Hegel a nuestros días" fué publicado en México en 1948 traducido al castellano del original alemán. Que sepamos, no se publicó aún en alemán. La obra de CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlín, 1923, Zweite unveränderte Aufl., es la más característica expresión del espíritu de la época contemporánea. El concepto de substancia es el concepto de ser, y el concepto de función, el concepto de puro conocer.

Física dos tendencias en pugna constante: el sentido de lo tradicional, patentemente manifestado en el problema de la substancia y que es el tope en que se originan las perplejidades de la dialéctica idealista (*noción* escolástica de la física) y el sentido renacentista con su matemática universal orientada al problema del conocimiento científico (*métodos* físicos nuevos). No les falta, entonces, absolutamente razón a los idealistas críticos cuando incluyen a Descartes entre los precursores del "gnoseologismo matemático"; porque Descartes fué un hombse de su época, que absorbió muchos prejuicios de sus contemporáneos" [19] En cuanto a Kant, la conciencia gnoseologista se ofrece depurada de todo vestigio tradicional: nada hay menos griego que el pensamiento kantiano; difiere tanto la filosofía kantiana de la filosofía griega, como ésta de la hindú: es el antípoda de la filosofía griega. La revolución copernicana a que el propio Kant hace referencia para indicar el sentido y la calidad de su reforma, transpuesta a nuestro lenguaje, significaba la substitución en filosofía del problema del Ser por el *problema del conocer*. Por virtud de ello, la nueva conciencia filosófica del hombre era instaurada oficialmente con una decisión y una nitidez de que careció la formulación cartesiana. Por la doble influencia de Descartes y Kant, la dirección de la filosofía occidental se desplazó y los pensadores del ser se recogieron en el pensamiento de la propia conciencia. Poco a poco se fué perdiendo el sentido de la objetividad hasta que se llegó a adquirir la conciencia de subjetividad y el *Selbstbewusstsein* en que remata el espíritu moderno. Descartes, en la iniciación de este gran movimiento de integración paulatina del *Selbstbewusstsein*, creía y hablaba aún de metafísica, y aún manipulaba principios metafísicos; "de Aristóteles —dice Hamelin— proceden todas las nociones capitales de substancia, de atributo, de movimiento, etc., que Descartes deberá apropiarse o derribar" Pero estas nociones se le desgranaban ya en las manos al filósofo, por virtud de un incoercible proceso de transformación, en que operaban los más diversos elementos. En Kant, la palabra me-

[19] *Incongruencias cartesianas y posibilidades idealistas (en la noción de substancia)*, en *Homenaje a Descartes en el tercer centenario del "Discurso del Método"* Buenos Aires 1937, tomo III, p. 330.

tafísica ya ha perdido todo significado trascendental, es una pieza fósil que urge suplir por una concepción racional. La "Crítica de la razón pura" no solamente niega el carácter científico de la metafísica, sino que la señala como un absurdo. En la concepción kantiana la Metafísica es reemplazada por la *Erkenntnistheorie* que nace así impenetrable al *Ser*. De aquí se originará la "filosofía del espíritu", que es la filosofía de la autoconciencia erigida en Espíritu. Un poco más, y el Espíritu proyectado reemplazará al Ser de la metafísica greco-escolástica. La doctrina del Espíritu es el idealismo, fruto auténtico de las teorías gnoseológicas de Descartes y Kant. Quienes profesan las ideas capitales de estos dos filósofos, sólo a duras penas pueden librarse del idealismo, como en el pensamiento contemporáneo lo prueba el esfuerzo sincero y desproporcionado de Nicolai HARTMANN, para componer una "Metafísica del conocimiento"[20] En rigor, no hay, no puede haber una metafísica que parta del conocimiento, sino que toda metafísica debe partir del SER. Si, por el contrario, se parte del conocer, se cae mucho o poco, pero se cae, en el círculo de la "filosofía del espíritu", y ya se sabe de lo engañoso que tiene la palabra Espíritu que es la contradictoria del Ser metafísico. Frente a este movimiento de renovación filosófica se levanta la escolástica como la encarnación de la tradición clásica, o sea la tradición griega, más los enriquecimientos que logró en su devenir histórico, pues, como veremos al final de este artículo, el progreso en metafísica es posible. La escolástica es el viejo espíritu occidental sobreviviente, con su perfil tradicional, que pugna con el nuevo espíritu, al cual no niego autenticidad en cuanto representa una conciencia que no existió antes. Desde que los escolásticos entraron de nuevo a batallar, llevaron sus ataques al terreno de la teoría del conocimiento. El *torniano a S. Tommaso* de Sanseverino sólo era posible a través del campo de la criteriología. Si así no lo hacían, dábanse con un mundo que para ellos era el del absurdo. Recuérdese cómo definía el P Cornoldi la historia de la filosofía moderna: "histo-

[20] Sobre el sentido de los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, remitimos a la nota acerca de Nicolai HARTMANN que publicamos en este mismo fascículo de ARQVÉ.

ria de las aberraciones intelectuales del hombre abandonado al vértigo de su orgullo; a tal punto que se podría llamar a esa historia la *patología de la razón humana*"; y agregaba: "se puede decir con toda verdad que si los hombres en sus relaciones domésticas y sociales fuesen a regirse por los principios defendidos por los filósofos modernos, la tierra no sería otra cosa que un manicomio" En el P Cornoldi había una insensibilidad absoluta para el nuevo espíritu. Junto con el P Liberatore, el cardenal Zigliara, Kleutgen y otros nombres que fácilmente se recuerdan, especularon empeñosamente sobre el conocimiento[21] Los escolásticos italianos hubieron de habérselas con el sistema de Antonio ROSMINI expuesto en el *Nuovo saggio sull'origine delle idee* en donde el espíritu moderno había encontrado terreno fecundo. Galluppi, Mamiani, Romagnosi y Gioberti poseían una conciencia muy sensible a las sugestiones del espíritu moderno y en ese sentido eran más auténti

12 Cf. la ya citada obra del P. DEZZA. El cardenal ZIGLIARA dedicó extensas páginas a combatir el tradicionalismo y el ontologismo, que es una doctrina del conocimiento. Distingue cuatro especies de ontologismo: el panteísta, el racionalista, el de Malebranche y el moderado. De esta cuarta especie dice que "con Malebranche pretende que el espíritu humano tenga la intuición de Ser absoluto (no la intuición de lo que este ser es en sí mismo, sino de lo que es como tipo de las cosas creadas) y de las ideas divinas relativas a las creaturas. Pero al mismo tiempo afirma contra Malebranche que el espíritu humano percibe también los seres contingentes en su propia individualidad y no en Dios. Así, en las cuatro especies de ontologismo, hay un elemento común: la percepción intuitiva del Infinito. La diferencia está en la manera de explicar esta percepción" Pero el cardenal no acepta ninguna de estas explicaciones. Card. Thomas-Marie ZIGLIARA, *Oeuvres philosophiques*, traduction par l'abbé A. Murgue, Lyon 1860-1881, 3 vols. La cita corresponde al t. 2ème, que junto con el 3ème contiene el trabajo fundamental "De la lumière intellectuelle et de l'Ontologisme. Suivant la doctrine de S. Agustin, de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin" Confirma nuestra tesis de la preocupación gnoseologista el *Cours de philosophie* ou nouvelle exposition des principes de cette science par l'abbé Jules FABRE, Paris 1863-1866, 2 vols., y que el autor, ontologista decidido, subtitula *Psychologie*, es decir, teoría del conocimiento. La gran obra del R. P KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck 1878, fué traducida al francés por el P Constant Sierp y publicada con el título *La philosophie scolastique* exposée et defendue, t. 1er. 1868; t. 2ème. 1869; t. 3ème. y t. 4ème. 1870. Paris. Al problema del conocimiento dedica el Padre las 1109 páginas de los dos primeros tomos. El tomo III trata del problema metafísico, y el IV de la antropología y la teodicea. La desproporción entre la primera parte y las otras es signo de la época, pero la obra conserva aún hoy cierta frescura.

cos que sus adversarios encarnizados [22] — En Bélgico produjose el segundo brote reaccionario que se concretó en el *Institut Supérieu de Philosophie* de Lovaina, que nació y se organizó bajo el auspicio de León XIII entre 1889 y 1893. Pero el propio cardenal Mercier, tan meritorio por su sabiduría y su espíritu organizador, no salió absolutamente bien librado de su frecuentación del cartesianismo [23] El punto débil y objetable de su criteriología es su *ilacionismo*, o sea la aplicación del principio de causalidad a un cierto contenido de pensamiento, para demostrar la existencia del mundo exterior, pues el acto por el cual la percepción nos da lo real en cuanto tal y sin intermediario reflexivo, no garantiza con certeza la existencia extramental de aquél. Con el cardenal Mercier entramos en el siglo XX, y henos ya en presencia de un singular florecimiento de la escolástica. Es notable la proliferación de tentativas de combatir a la filosofía nueva en su propio terreno, es decir, de llegar al ser desde el conocimiento. Las más ardientes discusiones entre los escolásticos se han desarrollado alrededor de las posibilidades de sobrepasar al *cogito* desde el *cogito mismo* o de elaborar un "realismo crítico" o de probar que la realidad ontológica es dada in-

[22] El *Ensayo* de Antonio ROSMINI se resuelve, en definitiva, en una doctrina del conocimiento, a pesar de que parte de la enérgica afirmación de la idea del Ser ("l'idea dell'essere è innata"), cuya consideración se distribuye así: "1) Se l'idea dell'essere è così necessaria, ch'entra essenzialmente nella formazione di tutte le nostre idee, sicchè noi non abbiamo la facoltà di pensare se non mediante il suo uso; 2) Se questa idea non si trova nelle sensazioni; 3) S'ella non si può cavare dalle sensazioni esterne o interne per la riflessione; 4) ; e non è creata in noi da Dio all' atto della percezione; 5) Finalmente se è assurdo il dire che l'idea dell'ente emani da noi stessi. Rimane che l'idea dell'essere sia innata nell'anima nostra; sichè noi nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi" *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ed. a cura di Francesco Orestano, Roma 1934, tomo II, p. 49 (Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di Antonio ROSMINI). Sobre Galluppi, Mamiani, Romagnosi y Gioberti puede consultarse Louis FERRI, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, 2 vols., Paris 1869. También DEZZA, *op. cit.*

[23] La historia del Instituto ha sido escrita por L. de RAEYMAEKER, *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain 1952. El mismo RAEYMAEKER ha escrito *La actitud del cardenal Mercier en materia de investigación científica*, en *Sapientia*, La Plata-Buenos Aires, año VI, Nº 22, p. 250 - 261. Para la exposición y crítica del ilacionismo mercierano, consúltense las obras de Georges VAN RIET y Et. GILSON, respectivamente, citadas en la nota siguiente.

mediatamente en el yo. La historia de la escolástica en el siglo XX es historia de la criteriología escolástica y a veces historia de la crítica del conocimiento. Hay dos obras que nos dan una información copiosa sobre la escolástica contemporánea: 1) Et. GILSON, "Realismo tomista y crítica del conocimiento" y 2) Georges VAN RIET, "La epistemología tomista"[24] y ambas se refieren al problema criteriológico. Y esto no es una coincidencia azarosa, sino el reflejo real de la escolástica contemporánea, sumergida, a mi juicio, inútilmente, en el problema del conocer como posible solución del problema filosófico total. No es éste un terreno fértil para la escolástica, como lo establece con claridad Gilson, quien sin embargo, no insiste mucho en la razón histórica, preocupado por plantear aporías a los PP Picard, Maréchal, Roland Gosselin, etc. Pero la experiencia recogida por M. Roger VERNEAUX en su hermoso libro "Las fuentes cartesianas y kantianas del idealismo francés"[25] prueba hasta la saciedad la evolución natural del pensamiento originado en el *cogito* y en la *crítica*, cuando se libra a la espontaneidad y da rienda suelta a las virtualidades que le son inherentes. No niego, empero, la riqueza y profundidad de los análisis gnoseo-

---

[24] Georges VAN RIET, *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*. Louvain 1946. Etienne GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris 1939.

[25] *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*. Deuxième éd., Paris 1936. A p. 460 expresa: "Entre la scolastique et Descartes, d'abord, une différence essentielle subsiste. La métaphysique aristotélicienne ne peut absolument pas se définir comme la somme des trois disciplines qui traitent de l'âme, du monde et de Dieu. Elle se spécifie uniquement par le point de vue sous lequel elle considère les choses quelles qu'elles soient, le point de vue de l'être. Par suite si elle s'occupe effectivement de l'âme, du monde et de Dieu, elle les considère "en tant qu'êtres", elle cherche à déterminer leur nature, et, pour les deux premiers, à les expliquer par leurs causes. Or ce point de vue est explicitement rejeté par Descartes. Dès son origine, la métaphysique a coupé les ponts avec l'être. L'âme, Dieu, le monde, sont, pour employer le langage moderne, des connaissances *a priori, issues de la nature* de l'esprit, desi idées innées" Agrega más adelante acerca de Kant: "la metaphysique est une connaissance par raison pure, c'est à dire qu'elle doit être tirée tout entière de la raison seule, et se développer d'une façon complèment *a priori;* elle se distingue ainsi de la psychologie et de la physique empiriques qui ont recours à l'expérience... la métaphysique kantienne doit se tirer de la raison seule, elle n'emprunte rien à l'expérience, elle constitue un système de concepts purs, de connaissance *a priori;* sa source et sa sphère d'expansion sont idéales" p. 462 y 463.

lógicos a que ha dado lugar el empeño de los filósofos escolásticos que han investigado en la dirección cartesiano-kantiana. ¡Quién desconocerá el extraordinario esfuerzo desplegado por el P Maréchal, por ejemplo, en sus cinco macisos *Cahiers*, para superar el idealismo trascendental![26] Este esfuerzo formidable no ha sido inútil, sin duda, no solamente porque ha demostrado la honradez científica de los filósofos escolásticos, su erudición de primera mano, su aptitud sistemática y su libertad de juicio, sino también por el resultado positivo de sus análisis en el dominio crítico mismo. El conocimiento que el P Maréchal revela del kantismo en el *Cahier* V, no cede un punto al de Vaihinger o Kuno Fischer. Pero el terreno crítico es estéril para producir otros frutos que no sean los del idealismo. La elección en materia de crítica del conocimiento tiene un carácter fatal: "Il faut choisir entre celle d'Aristote et de Saint Thomas: la vérité est la conformité de l'intelligence avec ce qui est, et celle que propose Kant dans sa logique: la vérité est l'accord de la raison avec elle même. Jugerons-nous le réel en fonction de la connaissance, ou la connaissance en fonction du réel? C'est toute la question" (Gilson). La cuestión no admite vueltas, pues el propio Kant escribió en la "Crítica de la razón pura": "So fangt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an 1), geht von da zu Begriffen 2), und endigt mit Ideen" Termina con *ideas*, es decir, termina en el idealismo. Esto ya fué visto con bastante claridad por Charles SENTROUL en su libro "Kant y Aristóteles"[27], obra llena de reflexiones valiosas aunque dificultadas por

[26] Joseph MARÉCHAL S. I.. *Le point de départ de la métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier I: De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance. 3ème éd., Bruxelles-Paris, 1944. Cahier II: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant, 3ème. éd., Bruxelles-Paris 1944. Cahier III: La Critique de Kant, 3ème. éd., Bruxelles-Paris 1944. Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens, Bruxelles-Paris 1947 Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique, Louvain-Paris 1926. Para una exposición del pensamiento del P. Maréchal véase VAN RIET, *op. cit.*, p. 263-300. Para una crítica véase GILSON, *op. cit.*, p. 130-155, Cap. V., que contiene un análisis del Cahier V

[27] *Kant et Aristote*. Deuxième édition française de *L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote*. Mémoire couronné par la *Kantgesellschaft*. Louvain-Paris 1913. La cita corresponde a p. 328-329.

el ilacionismo mercierano. Pertenecen a Sentroul las siguientes palabras: "Descartes avait dit: "*Je pense, donc je suis*"; Kant aurait pu dire: "*Je pense, donc cela est*"; et Aristote: "*Je pense ce qui est*" Y agrega que "toute la philosophie d'Aristote tient dans le verbe ETRE. Indudablemente que así es. Y de la misma manera pudo completar su pensamiento diciendo que en Kant toda filosofía está en el CONOCER. Tal antítesis está indicada también por Albert GORLAND, en la obra que sobre el mismo tema, Kant y Aristóteles, escribieran para el concurso que ganó Sentroul [28]; y no es mayor novedad. Lo que sí puede resultar novedoso es la irreductibilidad de estos dos problemas si se los considera en un mismo nivel: sin jerarquía, es decir, sin prioridad no hay solución posible, y sólo queda una situación contradictoria.

Lo que al bergsonismo le da un cariz reaccionario y lo torna accesible al pensamiento tradicional, es el que se ofrezca como una filosofía planteada originariamente en el dominio del *Ser;* pues la antítesis originaria del bergsonismo es *ser* y *devenir*, que se puede explicitar en *ser de la substancia* y *ser del devenir*: en este sentido lato, el bergsonismo es una filosofía del ser. Para que sea accesible con posibilidades de inteligibilidad y hasta de convivencia, basta con que no sea una filosofía del conocer. La parte gnoseológica del bergsonismo supone el ser no como cognoscible —en cuanto conocer es categoría intelectual—, sino como *intuible*, pero lo supone. El conocimiento intuitivo no es la conformidad de la intuición consigo misma, sino la conformidad de la intuición con la realidad del devenir, es decir, que no juzga lo real en función de la intuición sino la intuición en función de lo real-deviniente. En este sentido, el bergsonismo resulta tolerable a una filosofía realista, sin que se identifique ni mucho menos con ella. Así se explica la acogida cordial que la escolástica ofreciera a la filosofía bergsoniana, de que dan testimonio más que elocuente las extensas páginas que le dedica el P SERTILLANGES en "El Cristianismo y las

[28] *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee des theoretischen Erkenntnis untersucht*, Giessen 1909. Sin embargo, esta obra carece de objetividad y aparece complicada con el sistema filosófico de Marburgo.

filosofías" [29], obra latitudinaria, pero que en lo relativo a la "philosophie nouvelle" apenas exagera. En todo caso resultan más lógicas las efusiones del P Sertillanges con Bergson, que las esperanzas puestas por el P Maréchal en la posibilidad de hallar una salida al idealismo crítico. Tan clásico es el modo filosófico del bergsonismo, que naturalmente se replantean en su canevás las viejas aporías de Heráclito y Parménides. Pero, es claro, el bergsonismo es el bergsonismo, mientras que el ideal escolástico es la restauración principial del pensamiento aristotélico, enriquecido por la especulación occidental que le fué fiel.

Una situación semejante presenta el existencialismo, principalmente el de Heidegger, que no es filosofía del conocer, sino del ser: inicialmente el problema que se plantea es ontológico, no es criteriológico, no es crítico [30] El *Dasein* es real pero limitado en su derelicción. En Heidegger aparece la finitud del *Dasein* como

---

[29] *Le Christianisme et les philosophies*. T. I: Le ferment évangélique; l'élaboration séculaire; la synthèse thomiste. I. II: Les temps modernes. Paris 1941. La conclusión del extenso capítulo que dedica a Bergson está llena de caridad. "Somme toute, H. B., en dépit des lacunes inhérentes à sa méthode, se montre aussi rapproché de la pensée chrétienne qu'on peut l'être en se tenant au dehors. Ses plus virulents adversaires avouent qu'il à tenté avec génie et courage une reprise, à travers vents et marées, d'un spiritualisme chrétien opposé au rationalisme, au positivisme, au scientisme, au déterminisme, à l'idéalisme kantien ou panthéistique" T. II, p. 401-402. Un poco más y Bergson llegará a ser un nuevo "padre de la Iglesia" No es nuestro tema el señalar el aporte bergsoniano al fortalecimiento de la espiritualidad decadente. Quizá el P. Sertillanges tenga razón, pero ello, si es indicio de alguna cualidad positiva del bergsonismo, lo es más de una cristiandad mendicante, que debió implorar tales auxilios para sobrevivir a su miseria. Otro testimonio nos ofrece el P B. ROMEYER en *Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson*, publicado en los *Archives de philosophie*, vol. XVII, Cahier I: *Bergson et Bergsonisme*, Paris 1947, p. 22-55. Sobre Maurice BLONDEL, remitimos a las indicaciones llenas de comprensión del P SERTILLANGES, *op. cit.*, principalmente p. 365-367

[30] "Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von 'Sein' ist die Absicht der folgenden Abhandlung... Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat", M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, sechste unveränderte Aufl., Tübingen 1949, p. 1 y 11. Cf. Max MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949. Conviene leer todo este pequeño libro, que a veces es una apología de la filosofía heideggeriana.

su ser-allá hacia el propio fin, y como la captación de las propias posibilidades en mira a este ser que está-allá hacia el fin, como el que a sí mismo se temporaliza. Este fin es la muerte propia de cada hombre particular. Como lo escribió Rilke, la muerte determina la vida, pues es su posibilidad más propia. El hombre sólo existe en cuanto se extiende dentro de su propia muerte como en su posibilidad última y propísima. Y así la finitud de la existencia es el autocomportarse respecto a la nada del propio ser. La muerte pone al hombre delante de la verdad, la verdadera realidad de aquello que él mismo es. El hombre queda en el marco de sus propias posibilidades, a las cuales sólo trasciende. Queda eliminada la trascendencia de Dios. Esta filosofía es atea, no en el sentido de la negación de Dios, sino en el de la eliminación de la idea de Dios. Es ateísmo positivo y no negativo, y resulta de que el *Dasein* es considerado como ser arrojado en el mundo, con sus propias situaciones y autoposibilidades, cuya postrera y más manifiesta es la nada de la muerte. El *Ser* heideggeriano, como creo haberlo demostrado en un trabajo aún inédito [31], es un Ser anterior al Ente, un *Ursein* que viene a resultar así el *Urgrund* de la metafísica, o sea el *Individuum inefabile* con toda su enorme problematicidad. El filósofo católico Theodor STEINBÜCHEL cree que el ethos existencial salva el ser del yo y la libertad del hombre personal-individual [32]. Otro significativo filósofo, también católico. Fritz Joachim VON RINTELEN, señala en el existencialismo su finitud radical, su escepticismo metafísico y otros caracteres negativos [33]. La carga negativa del existencialismo es grande, pero a pesar de ella, su preocupación ontológica, que quizá se resuelva en efectividad óntica, lo orienta hacia la filosofía del ser, ciertamente ser en la finitud, pero ser al fin. Resulta así menos extraño al pensamiento de occidente que el criticismo, aunque no crea que el existencialismo, por esa *actitud*

---

31 Inédito cuando leímos esta conferencia. Ahora ya está publicado en ARQVÉ con el título *Ente y Ser*, en el que intento explicar el sentido de la metafísica de Heidegger. ARQVÉ, vol. I, fasc. 1, p. 11-23.

32 *Existenzialismus und christliches Ethos*, Heidelberg 1948.

33 *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, Meisenheim Gland 1951. Ver principalmente el capítulo VII: "Innerweltliche Versuche der Transzendenz?" p. 268-400.

especulativa, tenga mucho que ver con Santo Tomás. El P FABRO ha puesto las cosas en su lugar cuando escribe: "los escritores franceses de metafísica tomista, no distinguen con suficiente energía entre *esse* y existencia, y hablan de *existence* como equivalente de *esse*, lo cual en rigor tomista no es admisible y puede causar deplorables confusiones. Después, y principalmente, la existencia según la última filosofía pertenece a un plano de consideraciones del todo diverso del tomista o escolástico "in genere" Para la filosofía existencial, que vive en el clima de la filosofía moderna, la existencia es la *libertad* del espíritu finito que se encuentra en el mundo y debe por ello darse una estructura: por ello la existencia es la libertad considerada como "posibilidad radical" de elección y que por tanto se actúa en la "elección", pero que toda elección supone y nunca agota. Por ello la existencia se presenta como un "tender" del sujeto, un "proyectarse" para sus tareas y, luego, también como un oscilar contínuo respecto a la infinidad de posibilidades en que consiste la esencia de la libertad" [34] Los tomistas que existencializan a Santo Tomás afirman que éste, a diferencia de Aristóteles, que deducía la existencia desde la forma, atribuye al *esse* la tarea de actualizar la forma. El P J. DE FINANCE dice: "C'est l' existence, et non la forme, qui représente, dans le thomisme, le type achevé de l'actualité" [35] Pero la semejanza entre las dos existen-

[34] Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, II edizione riveduta e aumentata, Torino 1950, p. 23.

[35] *Etre et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, Paris 1945. Texto: "En réalité, sous toutes ces formules, héritées de la philosophie grecque, saint Thomas glisse un sens entièrement nouveau. Tandis qu'Aristote voit dans l'existence une propriété nécessaire de la forme comme telle, la matière, introduisant seule la contingence, si bien que toute essence est éternellement réalisée de par sa seule consistence métaphysique, saint Thomas voit dans l'*esse* un acte qui doit à la forme sa détermination, mais lui donne la réalité, s'en distingue et la domine comme la forme elle-même, dans les composés, domine le principe matériel. C'est l'existence, et non la forme, qui représente, dans le thomisme, le type achevé de l'actualité. Par cette valeur donnée à l'existence, la métaphysique thomiste peut être appelée une métaphysique existentielle. Seulement, cet existentialisme est tout autre que celui d'un Heidegger, d'un Berdiaeff ou d'un Gabriel Marcel. Il ne prétend saisir l'existence individuelle, actuelle, dans sa totalité concrète, appréhender l'existant en tant que tel, dans son émergence au-dessus du possible. La métaphysique est le domaine des formes, des essences: l'existence que le thomisme considère, n'est pas l'existence individuée, concrétée dans un sujet déterminé, mais l'existence

cias, es decir, entre la tomista y la existencialista, es una denominación extrínseca, pues la riqueza ontológica de que está henchido el *esse* no es visible en la existencia deliberadamente arracional y limitada del existencialismo. Como lo ha establecido con argumentos irrefutables VON RINTELEN, el existencialismo es una filosofía de la finitud, sin trascendencia en el sentido auténtico de la palabra, y, por consiguiente, la existencia que le sirve de concepto definitorio nada tiene que ver con el *esse* que es fundamentalmente trascendente.

En rigor, el existencialismo llamado cristiano no es tal, pues si sobrepasa la finitud, la subjetividad fundamental del *Dasein*, ya no es existencialismo, sino otra cosa. Si se empeñase en ser existencialismo tendría que renunciar a la trascendencia y encerrarse en la finitud, y si quiere rebasar esta situación-límite, entonces deberá recurrir a elementos de conocimiento extra-racionales. Un existencialismo cristiano implica, además, por lo menos un ambiente cristiano, lo que Gabriel MARCEL llama "zonas pericristianas", que operarían como "principio fecundante", como "irradiación fecundante de la revelación misma"[36] No acierto a darme cuenta cómo se mantendría rigurosamente, en este caso, la distinción de natural y sobrenatural. En todo caso, estamos muy lejos ya del existencia-

---

abstraite, l'existence dans l'unité analogique de sa relation aux diverses essences dont elle est l'acte; le thomisme est existentiel en ce que, précisément, il derive toute la valeur de ces essences de leur rapport à l'acte d'exister. Et il est existentiel encore en ce qu'il met le fondement dernier des existences et des essences dans une existence *actuelle*, identique à l'essence qu'elle réalise. Et c'est la réalité de ce pur *esse* subsistant qui garantit la valeur de notre abstraite de l'*esse*" P 117-118.

[36] *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris 1949. Dice Marcel: "il est très possible que l'existence des données chrétiennes fondamentales soit requise *en fait* pour permettre à l'esprit de concevoir certaines des notions dont j'ai esquissé l'analyse: on ne peut sûrement pas dire que ces notions soient sous la dépendence de la révélation chrétienne, *elles ne la supposent pas*... Seulement l'existence du donné chrétien comme celle de la science positive ne joue ici qu'un rôle de principe fécondant. Elle favorise en nous l'éclosion de certains pensées auxquelles en fait nous n'avions peut-être pas accédé sans elle. Cette fécondation peut s'accomplir dans ce que j'appellerai des zones péri-chrétiennes, et s'en trouve personnellement la prouve dans ce fait qu'elle s'est produit chez moi-même près de vingt ans avant que j'eusse l'idée même la plus lontaine de me convertir au catholicisme" P 89-90.

lismo, cuya utilización debe buscarse en el dominio óntico y no más allá, pues es esencialmente alógico. Pero, ¿es inauténtico, es una invención personal y caprichosa? No, quizá sea la traducción más auténtica de la hora actual. Acaso nadie ha investigado con mayor profundidad la riqueza óntica del hombre que Martín HEIDEGGER. *Sein und Zeit* es en ese orden una obra de contenido inagotable. El existencialismo es una filosofía de lo individual, y puede agregarse que es un *ontismo*, ya que no puede ser una ontología, pues no hay ontología sin *logos*.[37] Es un ontismo, en cuanto se vierte sobre el *Dasein* en su radical finitud y derelicción y determina sus existenciales. Tiene semejanza en esto con el "ontismo positivista" ockhamiano, que fué una tentativa desesperada por captar lo singular en su pristina naturaleza. Pero en el existencialismo no está implicada una teoría del conocimiento, ni una ontología, sino que se trata de un ser que está allí, arrojado sin problemática en orden de la causalidad eficiente y de la causalidad final, pues el "ser para la muerte" no es una causa, sino un fin simplemente. Ahora bien, este ser individual y clauso, porfiadamente finito, que ha eliminado a Dios, que en su moral practica de hecho o de derecho el mandamiento de Nietzsche, "permaneced fieles a la tierra", es el hombre actual. No hay para qué ilusionarse con la idea de una "resurrección de la Metafísica", frase que pertenece a Peter WUST. Ahora estamos viviendo un momento poco propicio a la metafísica: las circunstancias históricas le son desfavorables, pues el hombre está ensimismado en su existencia intrascendente, con una situación-límite que no puede transponer. El *Dasein* se agota en su problematicidad óntica y reposa en su ipseidad: despierta de su derelicción incausada y se queda en la *presencia* de su ser en el

[37] Cf. Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, fünfte durch Einleitung und Nachtrag vermehrte Aufl., 1949. Nosotros creemos, y así lo hemos manifestado, que tanto el prólogo como el postfacio de esta obrilla expresan una ratificación del anterior pensamiento de Heidegger, pero intensificada en el sentido de una orientación más decidida hacia el individuo. No se trata de un "allende", sino de un "aquende" la metafísica, y así traducimos el título enigmático "Der Rückgang in den Grund der Metaphysik", que indica un encaminamiento regresivo hacia el individuo, por "Der Rückgang in den Urgrund der Metaphysik" o sea "Aquende el Protofundamento de la Metafísica". Véase ARQVÉ, vol. I, fasc. 1, p. 117-118.

mundo. Esta *presencia* en cuanto tal se va corriendo "hacia la muerte", donde el *Dasein* desaparece en las tinieblas silenciosas. La onticidad del *Dasein* no requiere una fundamentación metafísica que lo afirme ontológicamente en un SER trascendente, sino que se vuelve hacia el *ser* anterior a la "simplex aprehensio" que se le devela y le da un sentido real. Y por ello su metafísica no se dirige hacia adelante, sino hacia atrás, es decir, hacia el *Urgrund*, el protofundamento que se identifica con el Individuo absoluto y numinoso.

La metafísica clásica, es decir, la aristotélico-escolástica, "resucitará", para hablar como WUST, en el otro extremo de aquella línea especulativa que atraviesa todo el campo del ente y se prolonga analógicamente hasta el SER. Mas, precisamente, deberá reconocer los derechos del individuo que es real como el *Ser* en cuanto de él *participa*. El problema de la segunda escolástica fué, como ya lo dijimos, el de la *analogía;* el de la tercera se determinará "in via inventionis", es decir, desde la parte hacia el todo, y no puede ser otro que el problema de la *participación* [35] La milenaria experiencia del hombre lo ha llevado a aferrarse a lo *concreto*, pero éste no tiene sentido por sí mismo, pues resulta una entidad sin razón; el sentido racional, o mejor, su inteligibilidad se lo da la abstracción. Abstraer es dar un sentido inteligible a lo concreto. El ejercicio de la abstracción en la primera y segunda escolástica había sido precario, pues nadie se atrevió a emprender una creación filosófica con la abstracción pura. La tentativa fué realizada en el siglo XIX por Hegel, con su sistema de la Idea absoluta desarrollándose en tres procesos inmanentes: en y por sí, en su alterentidad y en su retorno a sí mismo. Hegel demostró la fuerza tremenda de la abstracción: así como lo concreto puro lleva al em-

---

35 Acerca de este problema fundamental de la metafísica contemporánea, la literatura es la siguiente: Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (ver nº 34); L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942; André HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles-Paris 1942; Joseph LEGRAND, *L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de Saint Thomas*, 2 vol., Bruxelles-Paris 1946; Joseph DE FINANCE, *Être et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas* (ver n. 35). La base y el punto de partida, es el profundo comentario de SANTO TOMÁS al *De Hebdomadibus* de BOECIO.

pirismo rudo, la abstracción pura lleva al reino de la Idea pura. Nunca se había explorado el campo de la Idea pura o del Espíritu absoluto; el hegelianismo demostró que lo abstracto también es una realidad. O por lo menos el ser abstracto no está divorciado del ser real [39] La razón por la cual Aristóteles no concibió una lógica formal pura fué, precisamente, la realidad de lo abstracto. Si abstraer es dar sentido inteligible a lo concreto, quiere decir que abstraer no significa vaciar a una cosa de su ser, sino solamente universalizar su ser. La universalización de un ser o ente es su consideración genérica o específica a partir del ente real-individual y sin desligarse de su presencia. Hay en este proceso una "participatio secundum intentionem" en cuanto el género se predica de la especie y la especie del individuo: *comunidad* de muchos en uno, según lo expresó Porfirio: "*Participatione omnes hominis sunt*

---

[39] Transcribimos una página central de la obra del P FABRO: "Per S. Tommaso il mondo intelligibile delle essenze non è un "hortus conclusus", risultante di elementi immobili che per un istante, che possiamo chiamare quello del pensiero categoriale o predicamentale, quello cioè della predicazione logico-formale del genere a riguardo delle sue specie, e della specie per gli individui. Ma nell'istante seguente della riflessione metafisica tutto quel mondo di perfezioni pure e formalità astratta e indivisibili offre spontaneamente, anzi suscita lui stesso, il movimento dialettico del pensiero, che relaziona le varie formalità fra di loro e rispetto alla formalità suprema, l'essere che è soltanto 'essere' In relazione a questo 'essere' ogni perfezione formale, generica è specifica, si presenta come una '*particolare* perfezione' onde le varie formalità, sul piano del pensiero metafisico, non possono esser considerate 'ex aequo', e collocate a pari lungo una linea retta, secondo una contiguità fisica, ma si presentano secondo un intensificarsi progressivo di perfezione e secondo un pian che ascende a spirali *per gradi*, secondo una contiguità che possiamo chiamare metafisica. La penetrazione del pensiero dello Ps.-Dionigi ha reso meno rigide le barriere che Aristotele sembrava aver posto fra i vari elementi della *fysis*: 'Sicut dicit Dionysius (*De Divinis Nom.*, c. VII) divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent *sicut corpora contiguada*, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferiora natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, *imperfecte* illud participans' (*De Veritate*, XVI, 1). Le varie formalità vengono quindi nella riflessione metafisica ad essere ordinate per se, secondo l'intensità del grado di perfezione di ciascuna: 'Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior imperfectior est quasi in potentia respectu superrenientis formae' (*De Subst. separatis*, c. 8, ed. cit. p. 231; cfr. anche: *C. G.* III, c. 91; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1 ad 9um)" *Op. cit.* p. 149-195.

unus homo". A ello podemos agregar una participación *ontológica* como *formalidades reales* que fundan la participación real entendida como una "partialiter accipere" del contenido de una *totalidad* de perfecciones unidas en ésta. Pero aún existe una "participatio secundum esse" de la que depende la primera. Santo Tomás expresó profundamente el problema en el siguiente pasaje de la C.G. I., 32, Amplius 2: "Omne quod de pluribus praedicatur *univoce* secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatus ad modum participantis, et sic partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum" De la afirmación "de Deo nihil dicitur per participationem" se sigue en el pensamiento de Santo Tomás la distinción real de esencia y acto de ser. El P Fabro y otros tomistas lo afirman, y si así resultara tendríamos como consecuencia la necesidad de comenzar la revisión de la analogía por el problema de la *participación*. Se logrará así el sínolo metafísico-lógico que dará razón de todo en Uno, de las creaturas en el SER.

5. El desarrollo anterior nos plantea el problema del progreso en Metafísica, que lo preocupó al P Paul GÈNY[40] Se suele tomar

---

[40] *Du progrès en métaphysique* en *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain*, Louvain Paris, T. V, année 1924, p. 401-419. Es un trabajo meticuloso, es decir, que carece de decisión. "En métaphysique — afirma a p. 414 — il s'agit plutôt de creuser en profondeur que de s'étendre en surface" Pero toda esta obra queda reducida a un reajuste, a una tarea de re-articulación. Cuando el Padre se enfrenta con el verdadero problema, exclama: "Question troublante, angoissante, que je n'aborde qu'en tremblant" (p. 415). He aquí el final: "Tant que n'auront pas été démontrée fausses les thèses de cette métaphysique [péripatéticienne], elle conservera l'estime de ceux qui savent résister à l'attrait de la nouveauté. Les jours où cet héritage de longs siècles d'effort continu devrait être délaissé, le jour où la succession serait déclarée ouverte, quelle autre systhése aurait à présenter des titres pour prendre la place laissée vide?.. si la métaphysique péripatéticienne est vraie, l'abandonner, n'est-ce pas rendre impossible l'édification d'un système qui satisfasse les légitimes exigences de notre esprit? n'est-ce pas introduire l'anarchie dans le monde de la pensée?... Voilà qui justifie notre attachement au passé. Est-ce à dire que nous devions en être les esclaves ou seulement les gardiens? Non, certes. J'ai déjà parlé d'un

la idea de progreso primeramente por marchar o andar hacia adelante. También se entiende por progreso la transformación gradual de lo peor en lo mejor. En el orden espiritual, no existe un andar hacia adelante o hacia atrás sino metafóricamente. El espíritu se desarrolla en profundidad o en intensidad. Respecto a la transformación gradual, puede hablarse de lo no verdadero en lo verdadero, o de lo verdadero en lo más verdadero, o por lo menos en lo más evidentemente verdadero. Debemos desterrar de la idea de progreso especialmente el concepto americano de acumulación indefinida o de acumulación creciente. El progreso no es crecimiento hacia afuera, sino *profundización interior o interiorización creciente*, aptitud de ver más claro. Esta actitud es regresible, aunque no siempre, de manera que su progreso es *condicional*. Yo puedo lograr una perspicuidad extrema en la interiorización, pero también puedo perder esa capacidad por cualquier causa. El progreso, pues, tiene *grados*, que son los *de interiorización*, los cuales no son estables sino en cuanto puedo mantenerme en ellos. El progreso está ligado al vigor de mi espíritu y a *mi lealtad para con la verdad que persigo*. No es pues un obsequio que se me da gratuitamente, para que yo lo use como un beneficiario afortunado, sino que yo debo *crearlo en mí y participar en él*, por obra de mi interiorización y de mi aferramiento a los grados de esta interiorización. Nada más ingenuo que el creer que puede darse un progreso exterior a mí, extraño a mi esfuerzo, el cual yo puedo conservar como los libros de una biblioteca que nunca leo. Es el *peligro de las fórmulas* o de las definiciones repetidas pero no asimiladas. Las fórmulas filosóficas no son fórmulas dogmáticas, las cuales por sí mismas tienen una validez y vigencia permanentes. En la formulación dogmática media un factor distinto de la razón, y la fórmula es fijada por la autoridad bajo una garantía que no es originariamente humana. La formulación filosófica es un acto humano que opera bajo la *garantía de la evidencia* y las definiciones no son fijadas, sino con esta garantía humana. Esta garantía es naturalmente débil, y

---

progrès possible dans l'étude des assises profondes du système et le relief donné à ses lignes maitresses. Je me hâte d'ajouter que bien d'autres progrès peuvent être espérés sur des point de détail" (p. 418).

por ello *la verdad filosófica desfallece cuando disminuye o cesa el acto de interiorización*. La perennidad de la verdad filosófica o la perennidad de la filosofía no puede ser gratuita, no puede ser un hecho exterior que fije un estatuto de principios; no es concebible un concilio de Trento filosófico. La filosofía es una creación civil, trabajosamente lograda por el hombre en un esfuerzo secular y con todos los defectos de las obras del hombre. Si se fijase un estatuto filosófico, la filosofía moriría instantáneamente, porque entonces la verdad sería impuesta por un acto de autoridad humana, acto arbitrario que suprimiría el ejercicio libre de la razón. La Teología puede vivir de fórmulas, porque "quoad se" procede de Dios, mientras que la filosofía no puede vivir de fórmulas, porque "quoad se" proceden éstas del hombre y son obra de él. Las fórmulas dogmáticas están llenas del espíritu de Dios o son una adecuación de la palabra de Dios, mientras que las fórmulas filosóficas están informadas por el espíritu del hombre. Por ello la fórmula humana, "por sí" no tiene vida o a lo menos tiene una vida precaria; como todas las obras humanas necesita una asistencia contínua, ininterrumpída; algo así como una creación o re-creación contínua de la verdad que formalmente la constituye. Claro es que existen verdades eternas que existen independientemente de la razón del hombre. Los antiguos discutieron ya acerca del principio "a constantia subjecti" y los fenomenólogos y psicologistas lo han hecho sobre si una verdad es verdad fuera del sujeto que conoce. Si se nos pidiera una decisión personal, no vacilaríamos en situarnos de parte de aquéllos que afirman la existencia de las verdades eternas por sí, mas con ello no nos contradiríamos, pues una cosa es la *presencia* de tales verdades, establecida por una inferencia, y otra el *conocimiento* de ellas que significa el comienzo de su vigencia filosófica. Precisamente esas verdades son tales por el conocimiento de su *existencia*: antes eran *ser*, ahora son *conocer*, y este *conocer al ser*, este *conocer al ser como existente* es el acto filosófico.

Ciertamente, el ser es, el ser es anterior al conocer, sin ser no habría conocer; mas, sin conocer, sólo habría una autopresencia del ser, un estar allí mudo, una eternidad silenciosa y estéril. Por el conocimiento el ser habla al hombre; éste conoce al ser y lo in-

terroga y entonces el ser se lo revela como *existente*. La *existencia*, es pues, el *verbum entis*, la proferición del ser al conocimiento del hombre. Puede decirse también que la existencia es el signo formal del ser, *nomen Ens imponitur ab ipso Esse*. Esta emisión del ente o del ser hacia el conocimiento del hombre, en su constitutivo existencial, está ligada al hecho personal del mismo conocimiento, el cual posee matices infinitos e inaprehensibles. Hay hitos célebres en este diálogo formidable, y no es de los menores el de Parménides, que quedó registrado en la historia no como el paso de las Termópilas, sino como un hecho que puede repetirse o que debe repetirse. Ejemplo de interiorización profunda, de visión abismal del ser, pero también de las contingencias que rodean a este acto humano. La intuición de Parménides significó un progreso metafísico, pero advirtamos que en cuanto hecho histórico fué exclusivamente personal, cerrado a quien no fuera Parménides mismo. La fórmula "El ser es el ser" sin Parménides, es como un guante sin la mano. No es nada por cierto, pero ahí está para que otro intente utilizarla, o sea para que quien sea capaz repita ese acto de interiorización. Sería, pues, arriesgado afirmar que una formulación filosófica que significa una interiorización personal, profunda o no, pueda fijar el pensamiento y obligarlo al "aburrimiento de las repticiones" La existencia como *verbum entis* no tiene límites, es inagotable, y sus fórmulas de manifestación al conocimiento son también inagotables y sin límites.

Consideradas así las cosas, el interrogante de P Gény no parece tan angustioso. Porque, en efecto, si las formulaciones filosóficas no existen por sí o para decirlo con un ejemplo, no son como libros que no se leen, sino que son testimonios de actos de conocimiento que deben repetirse personalmente para que tengan validez y vigencia, entonces en nada coartarán a la razón humana. Por el contrario, ayudarán a ella sin imponerle ningún acto servil. Si se lo impusieran, la filosofía nacería muerta, sería una ciencia *nonata*. Ofrecen sí el testimonio de los esfuerzos de otros hombres —genios algunos— que lograron escuchar y entender el *verbum entis* y conocieron los abismos del ser en actos de profunda interiorización.

Como se advertirá, no desconocemos absolutamente una validez

a las fórmulas, pero sí negamos que en sí y por sí tengan eficacia. La fórmula en cuanto tal es un signo muerto, si no es revivida y reactualizada por un acto de interiorización. Las 24 tesis tomistas, por ejemplo, sancionadas por la Congregación de Seminarios y Universidades, confirmadas el 25 de febrero de 1916 por Benedicto XV y promulgadas el 7 de marzo del mismo año, como *Principia et pronuntiata majora,* en sí mismas y por sí mismas son letra muerta mientras no sean reactualizadas e interiorizadas por quienes las aceptan. Esas tesis no son guardianes gratuitos que velen el sueño de los holgazanes, menos son un yugo impuesto a la razón, sino indicaciones para guiar al pensamiento en su actividad especulativa. Pío XI decía con ejemplar discreción: "De suerte que, entre los amadores de Santo Tomás, como conviene que sean todos los hijos de la Iglesia que estudien las disciplinas superiores, deseamos aquella honesta emulación en *justa libertad,* con que progresan los estudios; mas no aquella aspereza que nada presta a la verdad y sólo vale para disolver los vínculos de la caridad. Sagrado sea para todos lo que en el Código de Derecho Canónico se prescribe; que "los estudios de filosofía racional y de Teología, y los profesores de los alumnos de estas disciplinas, traten estas enseñanzas conforme enteramente a la razón, doctrina y principios del Doctor Angélico y santamente los tengan"; a esta norma procedan todos, de manera que puedan llamarle con verdad su Maestro. Pero no exijan unos de otros más de lo que exige de todos la Iglesia, maestra y madre de todos; en estas cuestiones de que suelen disputar en las escuelas en contrarias partes los autores de más renombre, a nadie ha de prohibirse seguir la sentencia que considere más verosímil" El propio P Hugon narra una entrevista con el Papa Benedicto XV, quien declaróle respecto a las 24 tesis que, "si bien no intentaba imponerlas al asentimiento interior, quería fueran *propuestas como la doctrina preferida por la Iglesia*"[41] Según la intención del Pontífice que las confirmara y pro-

[41] Tomo estos datos del R. P. Eduardo HUGON O. P., *Las veinticuatro tesis tomistas,* Almagro-Madrid. 1924. Escribe el Padre a p. 51: "El mismo Benedicto XV, durante una audiencia particular que se dignó otorgarme, me animó a comentar estas tesis, haciéndolas resaltar y brillar en su *verdad ob-*

mulgara, las tesis son *proposiciones* o *proposiciones en forma de tesis* para repensar el tomismo, interiorizándolo, actualizándolo en *justa libertad* como decía Pío XI. La filosofía, y la metafísica por tanto, no ha sido encerrada entre 24 guardianes, sino que se le proponen 24 indicaciones como garantía de un buen camino hacia la verdad. Pero ellas no dispensan a nadie del *acto* de pensar por sí y de hacer progresar la ciencia no solamente en su persona en cuanto conocimiento interior, sino también objetivamente, pues los hitos de la ciencia o de la metafísica en nuestro caso, son testimonios de interiorizaciones profundas registradas en fórmulas cuya variedad no se agotará nunca. Porque, ¿quién puede fijar un límite, reducir a un número que no sea infinito, la multiplicidad inagotable en que se revela la existencia del ser a la mente del hombre? Nadie puede prever las formas posibles de interiorización y por consiguiente la posibilidad de un progreso futuro: nadie ve igual las cosas, no hay dos interiorizaciones idénticas, porque, como dijimos, éste es un acto regresible aunque no regresivo: avanzamos, y si desfallecemos, perdemos lo ganado y hasta podemos perderlo todo. Nos quedamos entonces con las fórmulas, que son moldes huecos, receptáculos sin contenido, cadáveres. Cuando las repetimos como fórmulas solas, no decimos nada, son términos sin significación. Menester será entonces ponerles un contenido existencial para vigilarlas, y ese hecho puede ser un progreso objetivo cuando su registro gráfico o su formulación significa un paso más allá, una porción ganada del camino de la verdad. En todo caso el hecho solo de haber logrado captar la proferición del ente, el *verbum enûs*, es ya un progreso para mí, una ascención en el conocimiento especulativo. Así, pues, el progreso en metafísica no solamente es posible, sino necesario, porque no puede el espíritu reposar en las fórmulas, sin

---

jetiva. Si bien no intentaba imponerlas al consentimiento interior, quería fueran *propuestas como la doctrina preferida por la Iglesia*; tal era la expresión que repetía con marcada complacencia'' Esta preferencia logra su mayor actualidad en la encíclica *Humani Generis* del pontífice Pío XII, promulgada en momentos críticos del pensar teológico-filosófico. No es discutible la oportuna y expresa defensa que en ella se hace de los principios de razón suficiente, causalidad y finalidad, aunque no resulta explicable la omisión de los de identidad y contradicción, si bien pudieran estar implícitos en el cuerpo del documento.

riesgo de perder lo ganado. El carácter regresible de la interiorización oblígalo a estar siempre despierto, siempre alerta, no sólo aferrado a su conquista existencial, sino lleno de ambición insatisfecha por lograr una profundización mayor, una visión más clara o más profunda del ser inagotable. No acotemos, pues, la metafísica; no digamos: "aquí termina la metafísica", "no rebaséis este círculo" La metafísica no tiene un límite, carece de un sistema métrico. En realidad sería vano decir: "no rebaséis este círculo", porque en cuanto el verdadero metafísico ejercita el acto de conocimiento, desaparece este o aquel límite, pues la visión en profundidad no lo tiene. "Altiora te ne quaesieris", sí, no indaguéis las cosas altísimas o profundísimas (más altas que tú), pero ello está dicho en el sentido de querer sobrepasar inhumanamente, en un movimiento de orgullo y curiosidad, las propias fuerzas. En cambio, el acto de interiorización no se inspira ni en la curiosidad ni en el orgullo, sino que es un acto de conocimiento humano-natural, sujeto a un ritmo de salvación de sí propio por el progreso que no puede dejar de realizar bajo pena de perderlo todo. El corazón del sabio se entiende en el saber y la buena oreja oirá con toda codicia la sabiduría: "et auris bona audiet cum omni concupiscentia sapientiam" (*Eccl.* III, 31).

APENDICE

La neoescolástica, principalmente en Alemania, según el P Przywara

Debemos al P Erich Przywara S. I. un cuadro aún no envejecido —lo cual no significa decir que sea del todo exacto— de la neoescolástica. Sobre todo tiene interés en relación a la neoescolástica alemana hasta 1928[1] El autor divide su exposición en dos partes: la primera histórica, y la segunda fundamental, en cuanto responde a la pregunta, "Was ist überhaupt katholische Philosophie?"; en general, ¿qué es la filosofía católica? Relativamente a la primera parte, afirma Przywara que la encíclica *Aeterni Patris* divide a la filosofía católica en dos períodos, el primero de los cuales está personificado en Alemania por los nombres de Baader, Goerres, Schlegel, Adam Müller, Deutinger, Günther y Hermes; en Inglaterra, por los de J. H. Newman y William George Ward; en Francia, por los de Gratry y Dupanloup; en Italia, por los de Tongiorni y Palmieri, y en España, por el de Balmes. Mientras que el segundo se particulariza por los manuales y compendios, principalmente escritos en latín, "según la doctrina de Santo Tomás" o "en el espíritu de Santo Tomás" El primer período suele ser visto como un período de auténtica creación filosófica, mientras que el segundo como el de una tradición impersonal, en lo cual no se puede negar que hay algo de verdad. En efecto, esos filósofos tuvieron que vérselas en Alemania con la *Aufklärung*, con Kant y con Hegel, de donde resultaron no sólo rectificaciones fundamen-

---

1 *Die Problematik der Neuscholastik*, *Kantstudien* B. XXXIII, H. 1/2, p. 73-98.

tales, sino también algunos puntos de vista personales, a igual que en Francia, Italia y España. En Inglaterra son memorables los esfuerzos de Newman por echar las bases de un conocimiento de lo real (*Grammar of assent*), de una concepción científica (*Idea of an University*) y de una filosofía de la religión (*University sermons. Discourses to mixed congregations, Grammar of assent*). Cuando se menta a esta filosofía católica productiva, no se le debe inculpar las concesiones indecorosas al "espíritu moderno" de que habla la encíclica de León XIII, pues en el fondo está ella en oposición radical con tal espíritu; aunque es cierto que no lo está de una manera tan manifiesta como la "Filosofía del pasado" y la "Teología del pasado" del jesuíta Josef KLEUTGEN [2], quien combate a los últimos retoños del romanticismo católico, a Günther, Hermes, Kuhn y Staudenmaier. Kleutgen pugna no solamente contra sus enemigos expresos, sino contra todo ese período en general, y critica y combate con sagacidad la preferencia entonces manifiesta por la intuición, el sentimiento y la irracionalidad, como así también la tendencia a deducir la Revelación filosóficamente en que caen los mencionados filósofos, llevados por el ímpetu con que defienden la Religión. Y es innegable que en Baader y Schlegel se advierte cierta inclinación a la irracionalidad en materia religiosa, y en Görres y Deutinger influencia de Hegel, todo lo cual significa inmaturidad del sentido crítico católico. La obra de Kleutgen adquiere así un gran significado en el pensamiento católico alemán de este lapso. Hasta aquí el primer período que podríamos llamar intuitivo.

El segundo comprehende a la neoescolástica propiamente dicha y es de carácter crítico. Distinguiremos en él tres direcciones. La primera corresponde a la que podríamos llamar crítica, en el sentido de una autorreflexión y una posición viva en el sistema clásico presente de la filosofía católica crítica, o sea en el de Santo Tomás de Aquino. En efecto, esta filosofía, debido a su diferencia

[2] *Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck 1878, y *Theologie der Vorzeit*, Münster 1872. La primera traducida al francés por el P. Constant SIERP con el título *La philosophie scolastique*, Paris 1868-1870, 4 vols., De la "Teología del pasado" no conocemos traducción.

frente al agustinismo místico-intuitivo de la edad media, importa una crítica fecunda de los límites del conocimiento natural, y es con ello la mejor escuela para adquirir una disciplina contra todo filosofar irracional e intuitivo. La crítica a que nos referimos —y que ante todo es ejercitada en las escuelas dominicanas, por ejemplo en el *Collegium Angelicum de Roma*, en el *Studium* de Friburgo de Suiza y en los claustros franceses— no asume el carácter de una concepción histórica, sino que es referida a una forma supratemporal con lo que se cae en dos peligros, la parcialidad y la absolutidad. La segunda dirección se propone como problema *la concepción estrictamente histórica de la filosofía católica clásica en la edad media*. Fué inaugurada por el Cardenal Ehrle y proseguida por Hertling, Clemens Baeumker y Martin Grabmann. A pesar de sus méritos en punto a investigación, queda esta dirección, conscientemente, en una aporética histórica. La tercera dirección de la neoescolástica se puede denominar la del *peculiar filosofar productivo*. Una *primera forma* de este filosofar que se extiende en el primer decenio del nuevo siglo, se puede llamar *"Metafísica cristiana"* Su finalidad está constituída principalmente por problemas que esencialmente sôn supuestos de una teología en general, a saber: objetividad de la verdad, realidad del mundo exterior, libertad de la voluntad, inmortalidad del alma, esencia y perfección de Dios. Y trata estas cuestiones no de un modo simplemente tradicional, sino en una exposición productiva con referencia a las ciencias modernas positivas (*Realwissenschaften*) y a la filosofía. De aquí resulta una especie de "Metafísica inductiva" o "Metafísica de las ciencias positivas" (*Metaphysik der Realwissenschaften*) como la concibiera Lotze frente al idealismo, materialismo y positivismo. Por ello representa en la teoría del conocimiento un realismo crítico; toma la conciencia desde luego no lógica, sino psicológicamente, y enlaza de inmediato el problema de la verdad con el de la cosa en sí (la *llamada Quaestio de ponte*). Aparece así en conexión íntima en sus fundamentos con las ciencias naturales (por ejemplo en las obras de Gutberlet) y después con lo psicológico-experimental (como en las obras de Josef Fröbes), lo cual se refleja en los matices de las pruebas de Dios, que pre-

ferentemente se ligan con problemas científicos concretos. En esta dirección militan la escuela de Gutberlet en Fulda, los autores de la *Philosophia Lacensis* y del *Cursus philosophicus* de los Jesuítas, la escuela de Mercier, en Lovaina, Josef Geyser, el representante más conspicuo de la tradición en Münster, y Gemelli, en Milán. Vista esta forma desde el punto de vista de las grandes direcciones de la escolástica clásica, y prescindiendo de su primer carácter de "Metafísica cristiana", aparece como un *Molinismo renovado*. En efecto, su método, que se liga a una metafísica basada en las ciencias positivas, implica, aunque inconscientemente, el supuesto de la teoría molinista específica del conocimiento de lo concreto como acto fundamental del conocer (*intellectus singularium* preordenado al *intellectus universalium*), así como también la teoría molinista de las cualidades positivas propias de las cosas concretas (*individuum de ratione formae*). De aquí resulta un "realismo crítico", mientras que la preminencia del *intellectus universalium*, lleva a los otros neoescolásticos a un "realismo ingenuo" que accede inmediatamente a la esencia de las cosas. La metafísica que nace de este realismo crítico tiene por base las cosas concretas, es una metafísica edificada crítico-empíricamente, mientras que la de los tomistas, consecuente con su lema "*individuum de ratione materiae*", es inmediatamente construída sobre los "primeros principios", como cerrada *scientia universalium*. En descargo de la actitud descripta de la "Metafísica inductiva", debe decirse que en la época en que existió no cabía otra, dadas las circunstancias ambientes: por una parte, ante la negación de la metafísica se afirmaba con un cierto sentido apologético la existencia de una "metafísica cristiana", y por otro lado se entraba en contacto con el filosofar propio de la época, o sea con la metafísica inductiva y con el realismo crítico como supuesto gnoseológico. La aparición de la *Evolution créatrice* de Bergson imprimió al filosofar un nuevo rumbo; la nueva metafísica que en Francia nació tenía doble faz: subjetivamente la "intuición" podía significar tanto el a priori material de una "visión de la esencia" (*Wesensschau*) en el sentido fenomenológico, como el dominio de un irracionalismo vital; objetivamente, podía aparecer la doctrina del devenir vital co-

mo el derrocamiento de una filosofía de un sistema absoluto de leyes que olvidaba el devenir inherente a todas las creaturas, y por tanto mostrarse favorable a una filosofía de la creatureidad; pero también (si se piensa en la *évolution créatrice* como lo "último aparente") ofrecíase como la filosofía absoluta que con mayor arrogancia que cualquiera otra teníase por Dios. Resultó así, en Francia, que la filosofía de Bergson fué considerada como la mayor y última expresión del Modernismo, como filosofía metafísica que hizo la apoteosis de la "vida" y de la "evolución" (Loisy y Brémond, que mezclaron Bergson con Newman); y de otro lado como punto de inserción de una nueva escolástica (Sertillanges y Garrigou - Lagrange). Esta escolástica presenta características especiales: primera, el primado de una metafísica que capta inmediatamente el ser, respecto a las ciencias positivas o ciencias reales, que sólo atienden al aspecto sensible del ser y que se ocupan por ello sólo de su "apariencia", pero no de su "esencia" Por ello la metafísica del ser es para las ciencias positivas simplemente a priori, pero no en el sentido de un a priori de las categorías subjetivas de la mente, sino de la visión inmediata de la esencia del ser, tal como lo afirma la doctrina tomista de la prioridad del *intellectus universalium* sobre el *intellectus singularium* y del primado tomista aun más profundo del intuyente *intellectus quidditatum* respecto al *intellectus dividens et componens,* que es judicativo y como tal analítico y sintético. Este punto de vista que podríamos llamar metódico-subjetivo, es completado, en segundo lugar, por el punto de vista objetivo referente al contenido de la metafísica: es siempre el ser, pero un ser "dinamogénico" (Sertillanges), o "devenir" (Garrigou-Lagrange). También en Alemania se dió un movimiento semejante, aunque no se deba hablar de una estricta dependencia del bergsonismo. Indiscutiblemente este movimiento o estos movimientos filosóficos alemanes tuvieron orígenes inmanentes. Fueron de naturaleza filosófica universal, y para incluírlos en una denominación común, se los puede llamar movimientos hacia la "pura" metafísica, apriórica y anterior, por tanto, e independiente de las ciencias físicas o reales. Tal actitud fué preparada por el comportamiento del neokantismo de la Escuela de Marburgo y la Escuela

de Baden contra el materialismo, al que presentaron un doble frente, elaborando una doctrina del puro método apriórico; también por el Círculo de Viena (el primero), que respondía a Francisco Brentano y que propiciaba una fundamentación de la filosofía sobre el principio de la evidencia material, opuesta al formalismo kantiano; y finalmente, por el impulso en parte científico-cultural de Dilthey hacia una "metafísica de la vida". De todos estos focos surgió el nuevo movimiento. Distinguiremos dos estadios. El primero corresponderá a los esfuerzos aporéticos de Jorge Simmel y Ernesto Troeltsch. Es común a ambos una metafísica que del punto de vista del método arroja a un lado las muletas de una empiria mecánica y penosa, para penetrar la "esencia" de la vida, identificándose con ella y siguiendo su movimiento, una metafísica dirigida del punto de vista del contenido a la captación de aquella esencia vital, sea entendido el término "vida" en forma indistinta como aparece en Simmel, sea en la forma particular del problema del "espíritu" como pretende Troeltsch. A este primer estadio, que fué como un tempestuoso ataque general, siguió un segundo en que se aplicó a la investigación una silenciosa y tenaz metódica. Se debe distinguir aquí una cierta simultaneidad de tres grupos. El más llamativo fué el *fenomenológico*. Por cierto que la originaria fenomenología de Husserl estuvo distante de tendencias a la metafísica, pero la visión pura de la esencia (*Wesensschau*) o "Ideación" preordenada aprióricamente e independiente de la inducción de las ciencias positivas, abrió metódicamente los caminos a una "pura metafísica" que la siguió, a semejanza del derrocamiento de los métodos científico-positivos operado por el bergsonismo. En este terreno florecieron las ideas de Max Scheler y Martín Heidegger. El segundo grupo estuvo constituído por las dos escuelas neokantianas cuyo pensamiento es expuesto respectivamente por P. Natorp (metafísica del devenir creador aunque trágico) y Nicolai Hartmann (metafísica de un ser trágico-aporético); y también por HERRINGEL en su obra "Protoforma y protomateria"[3] que representa a la Escuela de Baden. Hartmann y

[3] *Urform und Urstoff*, Tübingen 1927.

Herringel coinciden en una crítica fecunda de Kant, y rastrean en éste al filósofo poseído por un impulso primitivo y real que emerge entre la protoforma y la protomateria, problema fundamental aristotélico que replantea el sistema hilozoístico filosófico-natural del viejo tomismo. Habría pues, aquí, una justificación de la nueva "metafísica pura" en nombre de Kant [4] El tercer grupo, finalmente, cuenta con algunos empeños nacidos en el seno de las ciencias naturales, y que a partir de una crítica de los métodos aquí usuales llega a una aprioridad de la metafísica pura. Su principal representante es Hugo Dingler, quien realizó un agudo análisis de la técnica del experimento, mostró el factor apriórico subyacente, y después de proclamar "El derrumbe de la ciencia", Munich, 1926, avanzó hasta declarar la primacía fundamental de la filosofía sobre las ciencias positivas. Y lo que hizo Dingler con la más cerrada ciencia inductiva, o sea la física, lo realizó W Stern en el dominio de la psicología, tanto con su demostración de la primacía del factor diferencial-personal frente a todos los tejidos de "leyes generales" (en su "Psicología diferencial"), cuanto con su afirmación de la primacía de la estructura metafísica en general (en su "Persona y cosa"). Y así se llega a una situación filosófica general, en todo paralela a la ya descripta en Francia: adviértase un crecer metódico de la primacía de la "visión (*Einsicht*) apriórica metafísica" (como visión apriórica divorciada de la inducción, como visión material divorciada del formalismo de las categorías apriórieas de la mente), sobre el experimento de las ciencias positivas; del punto de vista del contenido, se afirma la superioridad de una metafísica de la estructura de la esencia del ser vivo y deviniente respecto a las ciencias positivas de la "apariencia concreta" — Ciertos neoescolásticos alemanes, como algunos franceses, muéstranse insatisfechos con lo que llaman la "escolástica estéril", y tratan de fecundarla ora recogiendo inspiración en los neokantianos de Baden (Aloys Müller y J. J. Hessen), ora buscándola en la fenomenología de Max Scheler. No es raro que estas inquietudes y simpatías sean anunciadas como "agustinismo contra

[4] Véase nuestra nota sobre Nicolai Hartmann en este mismo número de ARQVÉ.

tomismo'' (Hessen). Mencionaremos aún al fuerte pensador Romano GUARDINI con su obra ''La oposición'' [5] y a P Wust con su *metafísica del Espíritu.* Pero sobre todo, digamos dos palabras de un filósofo cuya obra es como un puente entre el neotomismo francés y el estadio de los pensadores católicos alemanes que hemos descripto como ligado al devenir: este filósofo es Carlos ESCHWEILER, autor de ''Dos caminos de la Teología católica [6], y cuyo pensamiento puede sintetizarse así: Tomismo como ''la simple visión de la pura esencia'' y concepción de una ''metafísica pura'', contra Molinismo como sobreestimación de lo concreto sensible. En formulación teológica: Visión fideísta de la esencia en conexión supratemporal de los dogmas, contra Teología positiva como fundamentación histórico - apologética e investigación dogmático - exegética. Otra formulación filosófica del pensamiento de Eschweiler es: filosofía del *intellectus universalium* metafísico contra filosofía del *intellectus singularium* científico-positivo. O sea: Neotomismo contra Molinismo. — Queda todavía por mencionar la influencia que tuvo el ''movimiento litúrgico'' originado en la abadía de los benedictinos belgas de Maredsous y arraigado luego en María-Laach, cuyo abate, Ildefonso Herwegen, hízose campeón de aquel movimiento. De él resultó que al confrontarse la actitud romana formal con la arbitrariedad germánica individualista, se dedujese la conveniencia de una dedicación profunda a lograr un pensar receptivo de una visión espiritual, en oposición a un experimentar sin horizonte; o sea en el orden religioso, oposición de la vida común pacífica de la plenitud del culto, con la ''intranquilidad pugnante'' Ello significaba instituir la superioridad del ''acoger'' frente al ''hacer'' Finalmente debe mencionarse el comportamiento de la neoescolástica respecto a Kant, el cual aparece como una esfinge; lo es en el sentido de que algunos filósofos modernos no precisamente escolásticos, por ejemplo, Nic. Hartmann, Heimsoet y Herrigel, hablan de la posibilidad de una ''vuelta'' o ''cambio de frente'' (*Wende*) desde el Kant científico-positivo hacia un Kant metafísico; mientras que la filosofía católica moderna apoya un rompimiento

[5] *Gegensatz*, Mainz 1926.
[6] *Zwei Wege katholischer Theologie*, Ausburg 1926.

radical con todo kantismo, incluído el que pudiera haberse deslizado en el sospechoso molinismo. Esta radical actitud es común a Eschweiler y al movimiento litúrgico. También en relación al método, puede afirmarse que Kant es una esfinge simbólica. En efecto, los filósofos modernos no católicos practican un método de clarificación y de comparación de la "visión de la esencia" fenomenológica con el *cogito* de Descartes y el *a priori* de Kant. En cambio, la filosofía católica moderna o "nueva" muévese demasiado en la peligrosa media luz de la *"nuance"* scheleriana de la "visión de la esencia", que transporta a una intuición espiritual incontrolada. Procede citar aquí al jesuíta MARÉCHAL y poner de relieve el significado de su interpretación de Kant, en su obra en cinco volúmenes *Le point de départ de la métaphysique*. El neotomismo francés posee una teoría sobre la relación de metafísica y ciencias positivas, pero no posee una base gnoseológica suficiente. MARÉCHAL se propuso dar esa base gnoseológica por la "transposición" del tomismo dominicano al plano de la posición crítico gnoseológica kantiana de la cuestión [7]

Tal es en sus grandes líneas el cuadro histórico de la neoescolástica hasta 1928, según el P Przywara. Es fácil señalar en él lo que en lógica se llama falta de un principio en la división del todo, y también algunas inexactitudes. En realidad, lo más característico de la neoescolástica alemana es su esfuerzo por instituir la prioridad del Ser sobre el Conocer, lo cual se logra más o menos según la menor o mayor adhesión a la tradición kantiana. Por ello, la inclusión de Husserl, Scheler y Heidegger no nos resulta muy justificada, máximamente cuando de hecho se olvida a Brentano y a Bolzano mismo. Por otra parte, el bergsonismo del P Garrigou-Lagrange es una atribución totalmente infundada: el "devenir" del P Garrigou-Lagrange es el de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, basado en el acto y la potencia, y no el de Bergson. La obra *Dieu*, para no citar otra, prueba hasta la saciedad el antibergsonismo del P Garrigou. En lo que respecta a la filosofía católica alemana actual —y usamos la expresión "filosofía ca-

[7] La tentativa del P MARÉCHAL ya fué juzgada antes. Las aporías inherentes a su pretendida conciliación han sido formuladas por GILSON en su *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939, p. 130-155.

lica'' en sentido lato— no presenta un frente muy uniforme ni muy seguro. El mismo P Przywara en su última obra *Humanitas*[8] (que conocemos indirectamente) no parece haber vencido el problematismo antropológico que la ola existencialista ha suscitado entre lós pensadores católicos. Otro caso típico es el del ex-jesuíta, presbítero Urs VON BALTHASAR, autor de ''Apocalipsis del alma alemana'', de ''Presencia y pensamiento'', Ensayo sobre la filosofía religiosa de Gregorio de Nissa; de ''Liturgia cósmica, Máximo el confesor; eminencia y crisis de la concepción cósmica griega'', y de un *Orígenes* que aún no llegó a nuestras manos[9] El P von Balthasar en *Présence et pensée* se complace en transcribir acerca de Santo Tomás de Aquino estas palabras de Péguy: ''Un grand docteur considéré, célébré, consacré, canonisé, enterré'' Y dos páginas más adelante reproduce esta afirmación de Nietzsche: ''Sólo quien varía es mi pariente'', y la glosa así: ''Sans céder à aucun relativisme superficiel, on peut appliquer ce mot à la vie même de l'Église. Pour rester fidele à elle même et à sa mission, celle-ci a continuellement à faire un effort d'invention créatrice'' Una de las conclusiones de esta obra es que en Gregorio de Nyssa ''la vida está por encima del deseo, la presencia por sobre la imagen, y el milagro del acontecer continuo por sobre la presencia misma en tanto que ésta tendería a establecerse en la presencia y el hábito'' Tendríamos que volver a ocuparnos de Peter WUST, a quien el Padre ya mencionara. Su obra ''Incerteza y riesgo''[10] propicia una actitud existencialista cristiana basada en la *insecuritas humana*. También está en la línea existencialista el Prof. Max MÜLLER, ''Filosofía de la existencia en la vida espiritual contemporánea''[11]

---

[8] *Humanitus*. Der Mensch gestern und morgen. Nürnberg, Glock und Lutz, 1952. Noticia sobre esta obra en *Stimmen der Zeit*, 150. Band (77 Jahrgang, 1951/52, 12. Heft). Firma la recensión el P August BRUNNER.

[9] *Apokalypse der deutschen Seele*. 3 Bde. Salzburg, 1937 1939; *Présence et pensée*, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942; *Kosmische Liturgie*. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilds, Freiburg in Br., Herder, 1941 (traducción francesa 1947)

[10] *Ungewissheit und Wagnis*, 1937 (trad. italiana[2] 1946), y sus otras obras llenas de inspiración: *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920; *Naivität und Pietät*, Tübingen 1925, y *Dialektik des Geistes*, Ausburg 1928.

[11] *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949.

En la línea agustiniana de la *philosophia cordis* radica sus especulaciones Fritz Joachim VON RINTELEN [12] Para terminar este párrafo complementario mencionaremos al presbítero Teodoro STEINBÜCHEL, fino pensador, aunque no poco latitudinario [13] El modo de pensar de Steinbüchel es de mucha amplitud y profundidad, pero también de una generosidad extrema [14]

---

[12] De su *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* ("Filosofía de la finitud como reflejo de la actualidad"), Meinsenheim Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1951, nos ocuparemos en el próximo número de esta revista.

Su obrilla *Existenzialismus und christliches Ethos* ("Existencialismo y ethos cristiano"), Heidelberg, F H. Kerle Verlag, 1948, fué analizada en ARQVÉ, vol. I. fasc. 1, p. 111 y ss. Pero resta por ver sus obras capitales, a saber: *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, 1. Band: Die Entdeckung des Geistes, Bonn 1933, y *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 Bde., Düsseldorf 1951, vierte Aufl. El opúsculo sobre el Socialismo trájole dificultades con la autoridad eclesiástica.

[14] Nuestro complemento dista de ser exhaustivo; es apenas una indicación, pero nos parece que el P. Przywara olvidó injustamente el libro de Edith LANDMANN, *Die Transzendenz der Erkenntnis*, Berlin 1923, ya que mencionó a N. HARTMANN. Está dentro de la corriente contemporánea de restauración de la filosofía del Ser la obra de Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein, Louvain 1951.

Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba (R. A.) — Junio de 1953.